

А  
Н 401

На правах рукописи

**Невелева Вера Сергеевна**

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП В ФИЛОСОФИИ  
ИСТОРИИ: СОВРЕМЕННОСТЬ И ИСТОКИ**

Специальность 09.00.13 – религиоведение, философская антропология,  
философия культуры

**НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА**  
Уральского Госуниверситета  
г.Екатеринбург

**Автореферат**  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук

*В. Невел*

Екатеринбург  
2002

Работа выполнена на кафедре истории философии философского факультета Уральского государственного университета им. А.М. Горького.

Научный консультант

доктор философских наук,  
Профессор Любутин К.Н.

Официальные оппоненты:

доктор философских наук,  
профессор Денисов С.Ф.

доктор философских наук,  
профессор Куликов В.Б.

доктор философских наук,  
профессор Мясникова Л.А.


Ведущая организация — Южно-Уральский государственный университет

Защита состоится «18» апреля 2002 г., в 12<sup>00</sup> час. на заседании диссертационного совета Д.212.286.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук в Уральском государственном университете им. А.М.Горького по адресу: 620083, г.Екатеринбург, К-83, пр. Ленина, 51, ком. 248.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Уральского государственного университета им. А.М.Горького.

Автореферат разослан «16» марта 2002г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета  
доктор философских наук,  
профессор



В.И.Плотников

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования определяется в первую очередь *практическими потребностями* современного человечества. Нынешняя ситуация в человеческом существовании, как на родовом, так и на индивидуальном уровне, все чаще обозначается как ситуация абсурдности, смыслоутраты и одновременно острой нужды в смысле. Ощущение отсутствия смысла становится фактом жизни. Вопросы о будущем человека и мира, судьбе человечества все больше перестают быть предметами только профессионального обсуждения ученых или философов, все они «из мыслительной коллизии перешагнули в будни» (М.Гефтер). По словам К.-Г.Юнга, человечество переживает момент, который греки называли «подходящим моментом» (Kairos) для «метаморфозы богов», основополагающих принципов и символов. В такие моменты многое зависит от внутренней перестройки человека, обеспечивающей чуткость по отношению к тому, что претендует на новый основополагающий принцип. Таковым может стать только то, что соответствует обозначившейся тенденции устремлений современного человека, нуждающегося в воссоединении своего высвободившегося Я с универсумом, источниками своего бытия. Подобное воссоединение, восстановление утраченного единства обеспечит завершенность, в которой самостоятельность, независимость Я не исчезает, но и не может быть абсолютно противопоставлена целому. *Совершенно независимое Я* оказывается под угрозой разрушения, *завершенное состояние Я* - условие его самосохранения.

Искомый смысл не может явиться как нечто абсолютно внешнее, трансцендентное по отношению к человеку. Напротив, новый смысл, основополагающий принцип, «господствующая идея» могут быть предъявлены человечеству только человеком. XX век окончательно развенчал надежды на обновление каким-либо «частным» способом, возведением на пьедестал очередной ценности. Задача дня - решение проблемы универсального основания человеческой жизни, нового принципа полагания ценностей. Ожидаемый исторически-обновляющий ответ на вызов времени может исходить только от человека-новатора, способного и готового к разрешению универсально значимых задач в собственном уникальном опыте, связанном с глубокой духовной трансформацией, *событием*, одновременно открывающем человеку его Я и сущее в целом.

Причем это событие своей внутренней жизни, факт «реальной философии» человек должен иметь способность облечь в общезначимую (философскую) знаковую форму. Философ делает первый шаг, он способен «инстинктивно созидать форму» (Ф.Ницше). Новая предельная форма как *принцип* представит и мир как обновленный предмет. Открывшееся в событии разворачивается в новую историю, реализующую новый принцип «разбиения бытия». Посредством таких людей философия демонстрирует свою способность быть *делом*, а не только мыслью, практически преобразовывать, изменять мир, а не только объяснять его. Таким образом антропологический, онтологический и философско-исторический аспекты темы предстают сопряженными. В центре внимания оказывается человек как начало («место») истории.

В связи с этим становится *теоретически* актуальным осмысление истории с позиций антропологического принципа. Не может не возникнуть и стремление обратиться к современным философско-историческим концепциям, рассматривающим человека в качестве обновляющего начала истории. Вместе с тем есть потребность обнаружить «духовные истоки» антропологического понимания истории. Актуальным является не только общеметодологический, но и историко-философский ракурс темы. Особую значимость в этой связи имеет философия Л.Фейербаха, центральный ее пункт - *антропологический принцип*. Итог развития философии (и философии истории в том числе) в XX веке позволяет взглянуть на антропологический принцип как на методологически значимое прозрение, конструктивность которого в полной мере еще предстоит осознать. Многие животрепещущие темы современной философии истории были предметом внимания этого выдающегося философа XIX века. Это темы универсального закона (принципа) человеческой жизни, обновления исторических эпох, духовной трансформации человека как источника исторических преобразований, единства человечества, развития его духовно - практической монолитности и роли философии в этом процессе и др. При этом Л.Фейербах в полной мере осознавал значимость сделанного им в философии и уверенно смотрел в будущее, считая, что окончательное понимание его идей возможно только потомками. Их актуальность в начале XXI века подтверждает правоту мыслителя. Приверженность традиции рационального осмысления проблем философии истории и стремление к тому, чтобы не отдать предпочтение ни одному из односторонне заявивших о себе философских направлений, забота о сохранении универсальности философской позиции делают наследие мыслителя весьма интересным и конструктивным для современности.

Сегодня многими исследователями фиксируется кризисное состояние самой философской антропологии, в связи с чем особую актуальность приобрели вопросы о ценности антропологического знания и статусе философской антропологии. Этим обусловлена необходимость *переосмысления* ее исходных оснований, в частности - сути и содержания антропологического принципа.

#### **Степень разработанности темы.**

Тема диссертации предполагает сопряженное рассмотрение ее антропологического и философско-исторического ракурсов. Философско-историческая проблематика на сегодняшний день представлена в литературе достаточно широко и разносторонне как оригинальными произведениями мыслителей разных веков, так и многочисленными аналитическими исследованиями. XX век, наполненный потрясениями мирового масштаба, разочарованиями и надеждами, обострил внимание философов, историков, социологов, политологов и др. к исторической реальности, к вопросам о цели и смысле истории, творцах и участниках исторических событий и многим другим вопросам, напрямую связанным с перспективами существования человека и человечества. Наличие устойчивого интереса к проблемам исторического существования породило многообразие подходов к их решению не только у представителей различных областей знания, но и внутри каждой из них. Среди философов такая ситуация раздробленности накладывается на сохраняющуюся

дискуссионность вопроса о предметной области философии истории. Отмеченная Н.Гартманом еще в 1933 году неопределенность «фундаментального вопроса», вокруг которого складывается философско-историческая проблематика, сохраняется в известной степени до наших дней. В конце XX века об отсутствии единства в определении статуса, предметного поля, методов, категориального аппарата философии истории пишут Э.Лооне, Л.И.Новикова, И.Н.Сиземская и др. Ю.А.Кимелев отмечает, что на сегодняшний день возможно считать сложившимся разделение философии истории на *материальную (субстанциальную)* с акцентом на осмысление исторического процесса как определенной бытийной сферы и *формальную (рефлексивную)*, где в центре внимания находятся природа, способы, методы исторического познания и знания.

В материальной философии истории и социальной философии особую значимость для целей нашего диссертационного исследования имеет проблема роли личности в истории, которая в истории философии приобретала различные модификации. К ней обращались античные авторы, повествовавшие о действиях выдающихся монархов, полководцев. Об особо значимой роли государя писал Н.Макиавелли. Т.Карлейль представлял всемирную историю как историю великих людей, героев. П.Л.Лавров связывал прогресс человечества с деятельностью критически мыслящих личностей. Роль лидеров в истории была также предметом внимания К.Маркса и Ф.Энгельса, Г.В.Плеханова и В.И.Ленина. К этому вопросу обращались Ф.Ницше и З.Фрейд. Л.Н.Гумилев предложил концепцию роли пассионариев в становлении и развитии этносов.

В отечественной философии советского периода вопросы философии истории обсуждались либо в рамках исторического материализма и социальной философии, либо ставились в историко-философском аспекте. Ряд крупных работ советских философов был связан с философско-историческими концепциями мыслителей прошлого или с критикой немарксистских философско-исторических учений. Таковы, в частности, работы С.С.Аверинцева, В.Ф.Асмуса, М.А.Барга, Ю.Н.Давыдова, Л.А.Журавлева, Л.А.Калининкова, А.М.Каримского, В.И.Керимова, М.А.Кисселя, А.В.Лосева и др.

В последнее десятилетие, особенно в связи с включением философии истории в учебные программы некоторых вузов, появились статьи, монографии, учебные пособия, хрестоматии, в которых она представлена в историко-философском аспекте. Это работы С.И.Бажова, И.А.Василенко, И.А.Гобозова, П.К.Гречко, Е.А.Карцева, Ю.А.Кимелева, В.И.Копалова, Л.И.Новиковой, Г.К.Овчинникова, Г.И.Рузавина, О.Ф.Русаковой, Ю.И.Семенова и др., где авторы обращаются к последовательному изложению философско-исторических идей и учений отдельных отечественных и западных философов или национальных школ философии истории, рассматривают генезис и развитие философии истории как области философского знания, а также используют историко-философский материал при изложении теоретических вопросов.

Следует отметить, что многие из появившихся в последнее время философско-исторических исследований, имеют обзорный характер. Это объясняется как потребностью введения в оборот максимального количества выработанных в разные периоды существования философии философско-исторических концепций, так и

особенностями жанра работ, адресованных студентам и аспирантам вузов. Однако в результате возросшего интереса к проблемам философии истории и доступности в настоящее время многих ранее «закрытых» источников возникает необходимость и создается возможность смены акцентов с накопления материала на его *концептуализацию*, что и предпринято такими авторами как А.Я.Гефтер, П.К.Гречко, Л.Е.Гринин, А.А.Ивин, К.М.Кантор, С.Б.Крымский, А.С.Панарин и др. Избрав для себя именно такой путь исследования, мы акцентировали антропологический и историко-философский аспекты той проблемы в философии истории, которая Н.А.Бердяевым была обозначена как проблема сворачивания мировой истории в личность и обретения ею смысла в свершении личности.

Избранное направление, цели и задачи исследования потребовали обращения к широкому кругу источников по социальной философии, методологии истории и особенно по истории философии и философской антропологии. Современное состояние философской антропологии является предметом анализа таких авторов как П.С.Гуревич, Б.Т.Григорьян, К.Н.Любути, Б.В.Марков, Л.А.Мясникова, А.В.Перцев, В.И.Плотников и др. При этом многими отмечаются симптомы кризиса философской антропологии и выход из него видится на пути к онтологии (в частности, к онтологии культуры) как основанию философской антропологии. Следует отметить своеобразный онтологический поворот, наблюдающийся в философско-антропологических исследованиях последнего времени. Плодотворной в этой связи представляется идея К.Н.Любутина об актуальности «антропологической онтологии». В истории западной философии в онтологическом ключе проблемы антропологического характера раскрывались как мыслителями прошлых эпох: Августином, Б.Паскалем, С.Кьеркегором, Ф.Ницше, так и представителями философии XX века: Э.Гуссерлем, К.Г.Юнгом, К.Ясперсом. Косвенно, реализуя программу фундаментальной онтологии, а также критически оценивая антропологическую установку в философии, к тем же проблемам обращался и М.Хайдеггер. Среди отечественных философов могут быть названы Н.А.Бердяев, А.Ф.Лосев, С.Л.Франк и др. Традиционный антропологический вопрос о собственно человеческом в человеке решается в их произведениях с позиций различия «реальной философии» и «философии учений и систем» (термины М.К.Мамардашвили), т.е. различия регистра бытия (осуществления особого философского акта конкретными людьми) и теоретической антропологической философии.

Этот подход оказался весьма конструктивным для переосмысления сущности и содержания антропологического принципа. Для его характеристики в регистре бытия (как человека-принципа) особую значимость приобрела идея Н.Гартмана и Б.П.Вышеславцева об «антиномии двух автономий»: автономий нравственного принципа и личности, действительное отношение между которыми должно быть понято как отношение восполнения. Для содержательной характеристики антропологического принципа как методологического приема в теоретической философской антропологии необходимый материал был почерпнут из работ М.Вебера, М.Ландмана, М.Хайдеггера, М.Шелера, К.Г.Юнга и др. Решению этой задачи способствовало также знакомство с работами М.Л.М.Андрюхиной, Г.С.Батищева, А.В.Грибакина, П.С.Гуревича, В.Е.Кемерова, Л.Н.Когана,

Л.А.Мясниковой, В.И.Плотникова, рассматривающих вопросы о собственно человеческом в человеке, жизненном пути индивида, индивидуальном жизненном выборе, об особенностях индивидуального опыта и мн. др. Связь уникального и универсального, зафиксированная в диссертационном исследовании понятием «человек-принцип», в философско-историческом аспекте прослежена на примере концепций Н.А.Бердяева, Л.Н.Гумилева, М.Хайдеггера, К.Ясперса. В анализе этих концепций невозможно было не учесть результаты исследований В.В.Бибихина, В.Бимеля, Р.М.Габитовой, П.П.Гайдено, В.Д.Губина, А.Ф.Зотова, О.В.Коваль, Ю.К.Мельвиля, А.В.Михайлова, В.И.Молчанова, Н.В.Мотрошиловой, А.Г.Мысливченко, И.С.Нарского, О.В.Никифорова, А.В.Перцева, В.А.Подороги, С.Н.Ставцева, Г.М.Тавризян, Р.Тарнаса, Ф.-В фон Херрманна и др.

Актуальность историко-философского аспекта темы обусловила необходимость обращения к тем источникам, в которых в разное время предметом рассмотрения были жизненный путь и идеи Августина, Р.Декарта, М.Лютера, Ф.Ницше, Б.Паскаля, каждый из которых был своеобразным примером человека-принципа. Это работы таких авторов как Д.Антисери, В.Ф.Асмус, А.Белый, Б.П.Вышеславцев, Д.Галеви, Н.А.Жирмунская, М.А.Киссель, Я.А.Ляткер, М.К.Мамардашвили, Дж.Реале, К.А.Свасьян, В.В.Соколов, Э.Ю.Соловьев, Г.Я.Стрельцова и др. Исследования подобного рода не перестают быть актуальными. При этом в особом акцентировании нуждается опыт созидания и претворения в реальную жизнь каждым из великих мыслителей новых принципов (норм, оснований), опыт прорыва к новому, выходящему за пределы сложившегося порядка, нарушающему его, но являющегося индивидуально найденным новым способом организации жизни. Биографические и аналитические работы такого характера являются редкими. Органичная связь кульминационных событий жизни философов-новаторов с их идеями прослеживается зачастую лишь в самом общем виде. Между тем каждый из них совершает своеобразный «мировоззренческий поступок». Этот термин Г.П.Худяковой представляется очень точным для определения значения жизни и творчества тех мыслителей, для которых философия не сводилась к теоретическому конструированию. Следует отметить справедливость замечания этого автора об отсутствии историко-философских исследований «живых», конкретных мировоззренческих поступков, хотя мировоззрение без автора, носителя-субъекта не существует.

В исследовании содержания, особенностей и значения антропологической философии Л.Фейербаха, его философско-исторической концепции конструктивную роль сыграли оценки его идей, содержащиеся в книгах и статьях философов разного времени и различных мировоззренческих ориентаций. К серьезному анализу его учения обращались его современники, в том числе классики марксизма и М.Штирнер; среди русских философов были его сторонники и почитатели, например П.Л.Лавров и Н.Г.Чернышевский, но были и строгие критики, в частности, С.Н.Булгаков и Б.П.Вышеславцев. Вклад Фейербаха в философию высоко был оценен Н.А.Бердяевым, М.Бубером, К.Марксом. Исследованию биографии и философского наследия Фейербаха посвящены работы Б.Э.Быховского, А.В.Гулыги, А.А.Гусейнова, А.М.Деборина, Г.Иррлитца, В.Н.Кузнецова, К.Н.Любутина, В.В.Мееровского, А.С.Чупрова и др. В зависимости

от собственной философской позиции исследователей творчество Фейербаха каждый раз интерпретировалось особым образом. В поле зрения оказывались как учение философа в целом, так и отдельные его части и идеи. В частности предметом специального внимания становились своеобразный атеизм Фейербаха, по-разному оценивавшийся религиозными и атеистически мыслящими философами; гуманистический характер феьербаховской философии; не раз отмечалась ограниченность антропологического материализма. Ряд исследований был посвящен проблемам родовой сущности человека, религии человекобожия, отношения субъекта и объекта, Я и Ты, эгоизма и др. в учении Фейербаха.

Философско - историческая концепция Л.Фейербаха как самостоятельный предмет исследования присутствует в аналитической литературе значительно реже. Между тем, с позиций переосмысленной в диссертации сущности антропологического принципа эта концепция (в ней в полной мере оказались «работающими» основные идеи реформированной философии Фейербаха) представляется совершенно необходимой как для полноценной характеристики учения философа, так и для подчеркивания ее несомненного родства с философско-историческими концепциями современной философии.

#### **Цель исследования.**

Целью диссертационного исследования является осмысление с позиций современной философии антропологического принципа, понятого в единстве онтического и онтологического аспектов, и демонстрация его конструктивных возможностей в качестве методологического основания анализа философско-исторических проблем.

#### **Задачи исследования.**

Цель предполагает постановку и решение следующих исследовательских задач:

1. Обоснование необходимости переосмысления сущности, содержания и значения антропологического принципа и его интерпретация с позиций современной «антропологической онтологии».

2. Характеристика антропологического принципа как «идеального типа»; рассмотрение его возможностей в качестве методологического приема для целей анализа и построения философско-исторических концепций.

3. Выявление сопряженности уникального и универсального в истории человечества, сопряженности жизненного пути индивида и исторического пути человечества.

4. Обоснование и раскрытие роли антропологического (человеческого) фактора в истории, конструктивности понимания сути истории и происходящих в ней кардинальных изменений из «неисторического» - кульминационных событий индивидуальной жизни, фиксированных в языке философов.

5. С позиций современной философии переосмысление творческой эволюции Л.Фейербаха, ее анализ в качестве примера процесса рождения и роли «человека-принципа».

6. Обновление интерпретации основных положений антропологического учения Фейербаха за счет акцентирования онтологического аспекта его философии.



7. Анализ философско - исторической концепции Фейербаха на основе обновленного понимания смысла его антропологической философии.

#### **Методологические основания исследования.**

Ведущим методологическим основанием исследования является структурно-генетический подход, в котором структурная сторона представлена предметностью философской (в частности, философско-исторической) мысли, а генетическая - индивидуальной неповторимостью, уникальностью самого философа как места общезначимого события. Этот подход позволил интерпретировать антропологический принцип онтологически, как единство уникального и универсального, как концепт, выражающий уникальное творческое событие действительной жизни, истории людей.

Вместе с тем, для организации материала в исследовании использован такой теоретический конструкт, как идеальный тип. В качестве идеального типа (т.е. в данном случае гносеологически) взят сам антропологический принцип. Полнос уникальности его в ходе исследования попеременно занимают индивидуальности философов, кульминационные события жизни которых через облечение их в мысль оказываются, в конечном счете, конституирующей формой исторического процесса. Философ предстает как своего рода «концептуальная машина», схватывающая в своем слове неповторимость определенной эпохи.

Через философа многообразная действительность возвращается к самой себе как целому и получает в его свете истолкование. Тем самым, исследование опирается и на герменевтическую методологию, обуславливающую движение исследовательской мысли от части к целому и от целого к частям. Герменевтическая установка на открытость исследования уникальности жизненного пути философа, его интеллектуальной биографии естественно влечет за собой обращение к методу историко-биографической реконструкции, который применен к анализу философски значимых событий жизни ряда выдающихся мыслителей в истории философии.

Поскольку «событие» рассматривается в работе как базовый феномен, источник обновления (в конечном счете) исторического процесса, используемыми при исследовании являются метод феноменологической редукции, идеи фундаментальной онтологии об эпохах забвения бытия и хранения бытия, идеи экзистенциализма о подлинном и неподлинном существовании, о роли событийных моментов («возвышенных состояний») в жизни индивида и человечества.

Весьма конструктивной в методологическом отношении является примененная в исследовании идея М.К.Мамардашвили о наличии двух способов бытия философии: «реальной философии», к которой относится непосредственно событийная, творческая сторона философствования и «философии учений и систем», в которой акцентирована универсальная форма выражения процесса философствования.

#### **Источниковая база исследования.**

Источниковую базу исследования составили оригинальные труды философов разных эпох: Августина, Н.А.Бердяева, Л.Н.Гумилева, Р.Декарта, Ф.Ницше, Б.Паскаля, Л.Фейербаха, М.Хайдеггера, К.Ясперса, в учениях которых четко прослеживается связь антропологической, онтологической и философско-исторической проблематики.

### **Научная новизна работы.**

Научная новизна диссертационного исследования заключается в построении концепции антропологического принципа как человека-принципа, рассмотренного в качестве универсально-уникального места обновления исторического процесса. Тем самым обеспечивается возможность увидеть за антропологическим принципом как гносеологическим положением его онтологический исток, концепт – реальное единство, нерасчлненное состояние принципа и лица. В человеке-принципе синтетически объединены две автономии в сфере должного: автономия принципа и автономия лица. Принцип является выражением присущей миру объективной универсальной связи, идеально детерминирует деятельность человека, и в этом смысле он автономен. Лицо свободно и творчески выбирает задачу реализации принципа как задачу своей собственной жизни, будучи автономно по отношению к идеальной детерминации. С позиций «антропологической онтологии» главное внимание уделено изначально-бытийному измерению человека, его «бытийной конституции».

Опосредующее движение между уникальным и универсальным представлено как жизненный путь философски мыслящего человека. В кульминационных точках жизненного пути – событиях – творчески осуществляется выбор принципа, конституирующего судьбу человека. Именно в кульминационном событии своей жизни человек-принцип становится местом («топосом») исторического обновления. Биографическое подтверждение это находит, в частности, на материале жизненного пути ряда выдающихся мыслителей (Августина, Р.Декарта, Б.Паскаля, Ф.Ницше).

В творчестве Л.Фейербаха антропологический принцип возникает в качестве концепта. Жизненный путь философа проанализирован как пример единства уникального и универсального, которое было обеспечено неустанной работой его философской мысли, твердо стоявшей на почве действительности. Он был первым, кто сознательно заявил об антропологическом характере своей философии, считая это одновременно единственно возможным для себя, необходимым для будущего философии и судьбоносным для существования человечества. Превращение «абстрактного» философа в человека для Фейербаха было обязательным условием, позволяющим предложить человечеству новый принцип организации его жизни. Признание им любви в качестве универсального и принципиального человеческого отношения к миру означает, что культивирование любви есть культивирование собственно человеческого в истории.

### **Научно-практическая значимость работы.**

В диссертационном исследовании продемонстрированы возможности концептуального переосмысления исходных оснований философской антропологии в условиях ее кризисного состояния с учетом приоритета онтологической проблематики в современной философии. Предложенная в диссертации позиция «антропологической онтологии» существенно изменяет представление о творческой эволюции философов прошлого, позволяет осуществить анализ их идей на новых основаниях. В результате связь философов прошлых веков с современными оказывается возможным понять не только с точки зрения «линейной логики» связи предтеч и последователей, но и как союз единомышленников, т.е. круг людей,

мыслящих об одном и являющихся современниками друг для друга. Работа в этом направлении может быть продолжена.

Положения и выводы автора позволяют уточнить научные представления о предметной области философии истории благодаря различению онтического и онтологического аспектов исследования.

Практическая значимость работы определяется ее ориентированностью на проблемы современного человечества, в том числе - российского сообщества. Проведенное исследование и полученные автором результаты способствуют переводу философского осмысления этих проблем с уровня констатации кризисности современного человеческого существования на уровень конструктивного решения вопроса о новых принципах организации человеческой жизни.

Теоретические положения диссертации могут быть использованы в практике преподавания курсов философии, истории философии, культурологии, социологии, политологии в высшей школе, а также для разработки спецкурсов по проблемам философской антропологии, философии истории, социальной философии, современной западной философии, диалога отечественной и западной философии и др.

#### **Апробация работы.**

Основные положения диссертации и полученные результаты обсуждались на семинаре докторантов ИППК при УрГУ им. А.М.Горького (1996г.), на кафедре истории философии философского факультета УрГУ (1997г., 2001г.), на теоретическом семинаре кафедры философских наук Челябинской государственной академии культуры и искусств (1996 - 2001гг.)

Отдельные фрагменты и идеи исследования обсуждались на многих конференциях:

Втором Российском философском конгрессе «XXI век: будущее России в философском измерении» (Екатеринбург, 1999г.);

Международной научно-практической конференции «Современная философия в поисках сущностей и смыслов» (Екатеринбург, 2001г.);

VI и VII Всесоюзных философских чтениях молодых ученых (Звенигород, 1986г., Москва, 1987г.);

русских научных и научно-практических конференциях:

«Человеческий фактор в механизме ускорения общественного прогресса» (Омск, 1988г.); «Современная западная философия: мир человека и мир культуры на пороге третьего тысячелетия» (Челябинск, 1994г.); «Философское сознание в постмарксистском состоянии» (Челябинск, 1996г.); «Россия в истории мировой цивилизации» (Челябинск, 1996 - 97гг.); «Судьба России: духовные ценности и национальные интересы» (Екатеринбург, 1996г.); «Человек - экология - культура» (Челябинск, 1997г.); «Творчество и культура» (Екатеринбург, 1997г.); «Человек в истории: теория, методология, практика» (Челябинск, 1998г.); «Судьба России: образование, наука, культура» (Екатеринбург 2000г.);

межвузовских и региональных конференциях:

«Философия как теория и учебный предмет» (Челябинск, 1990г.); «Проблемы формирования культуры студенческой молодежи» (Челябинск, 1993г.); «Проблемы

духовности человека в раскрывающихся горизонтах отечественной философии» (Челябинск, 1993г.);

итоговых научных конференциях Челябинской государственной академии культуры и искусств (1990 – 2002 гг.).

Автором инициирована и проведена в Челябинске (ЧГАКИ) Российская научная конференция «Человек в истории: теория, методология, практика» (1998г.).

Основное содержание диссертации изложено в публикациях автора: монографиях «Социальное становление индивидуального человека» (Челябинск, 1991г.), «Антропологический принцип в философии истории: от современности к истокам» (Челябинск, 2001г.), статьях и тезисах.

Результаты исследовательской работы использовались автором:

при чтении курсов философии, истории философии, логики для студентов, аспирантов и соискателей Челябинской государственной академии культуры и искусств (1990 – 2002 гг.), Уральской академии государственной службы (1993 – 2002 гг.), Южно-Уральского государственного университета (1994 - 2001гг.), Челябинского государственного университета (1995 - 2001гг.), Челябинских филиалов Московского психолого-социального института (1996 - 2001гг.), Уральского государственного педагогического университета (1997 - 2001гг.), спецкурса «Антропологическая онтология» для слушателей Челябинского ИППК преподавателей общественных и гуманитарных дисциплин;

в разработке и чтении спецкурсов «Проблема человека в мировой философии», «Актуальные проблемы философии XX века», «Философия истории» для студентов и аспирантов, в курсах лекций для практических работников социально-культурной сферы и учреждений народного образования (1991 - 2001гг.), при осуществлении научного руководства работой аспирантов (1998 – 2002 гг.).

**Структура и объем диссертации.** Диссертация состоит из введения, двух разделов, содержащих семь глав, заключения и списка использованной литературы. Общий объем работы составляет 304 стр. Библиография включает 461 названий.

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во введении обосновывается актуальность темы исследования, освещается степень ее разработанности, формулируются цели и задачи, методологические основания исследования, определяется его источниковая база, научно-практическая значимость работы.

В первом разделе «Философия истории с позиций антропологического принципа («антропологической онтологии»)» исследование сосредоточено на возможностях современной интерпретации антропологического принципа и его конструктивном применении в анализе актуальных проблем философии истории.

В первой главе «Традиционное и современное понимание сущности, значения и содержания антропологического принципа» обосновывается необходимость переосмысления сущности и содержания антропологического

принципа и предложен авторский вариант его понимания с точки зрения связи антропологии с онтологией.

Программа и идеи философской антропологии встречают серьезные возражения со стороны ряда известных философов XX века. Один из наиболее радикальных критиков – М.Хайдеггер, с точки зрения которого утвердившийся антропологический образ мысли привел в теории к невозможности действительного понимания человека, оставляя сокрытым исходное – его бытийную конституцию, и лишил постановку вопроса о человеке смысла, ибо антропология заранее знает, что такое человек. Несмотря на оппозиционность фундаментальной онтологии по отношению к антропологии, ряд идей Хайдеггера заслуживает внимания, ибо позволяет преодолеть представление о человеке по меркам любого другого сущего и перейти с позиций понимания его как бытия-сущим к выяснению исходного – бытийной конституции человека. Именно на пути к онтологии, вернув из забвения изначально-бытийное измерение человека, возможно разрешить главные антропологические вопросы.

Для философской антропологии важно, не отказываясь от выяснения собственно человеческого в человеке, учитывать, что с точки зрения современной философии оно может быть определено не как нечто заранее данное, на что можно было бы определенно указать, выбрав какое-либо свойство, качество из известного набора. Собственно человеческое может быть определено при учете состояния возрастающей взаимозависимости, со-бытия человека и мира. Из самого себя человеку себя же определить не удастся. Обнаружение человеческого необходимо предполагает выход человека за собственные пределы, движение навстречу Иному, *путь*. Собственно человеческое обнаруживается «перед лицом» Иного. Введя термин *Dasein*, Хайдеггер зафиксировал в нем возможную характеристику человеческого в человеке через указание на отношение человека к бытию. В экзистенциально-онтологическом смысле человек понимается *не из себя самого*, самость человека начинает определяться из «просвета», т.е. того трансцендентального горизонта, из которого возможно дальнейшее полагание человека в качестве конкретного бытия сущим.

В диссертации обосновывается положение о том, что выходу философской антропологии из кризисного состояния, в котором она оказалась и результатом которого стала ее неспособность понять человека, может содействовать соединение усилий антропологии и онтологии. При этом имеется в виду связь двух дискурсов: о человеке и бытии, синтез которых рождает принципиально новый дискурс – антропологическую онтологию. В рамках антропологической онтологии для понимания сущности и содержания антропологического принципа важно различение двух «регистров философии» (термин М.Мамардашвили): регистра собственно жизни, непосредственного осуществления философского акта конкретным человеком («реальная философия») и регистра теории («философия учений и систем»), где последний должен быть понят как производный по отношению к первому. Это позволит выявить «изначальный жизненный смысл» антропологического принципа как теоретического философского построения, то есть рассмотреть его из того, что предварительно уже *есть*, из истоков. Представляется принципиально важным, рассуждая о человеке, выявлять связь

онтического и онтологического, в которой онтическое — это начало, исток онтологического. Онтическое связано с реальным жизненным дорефлексивным опытом непосредственной связи человека и мира. Все это позволит найти для теоретических построений философской антропологии надежное основание, благодаря которому возможно преодолеть ее самозамкнутость и абстрактное теоретизирование.

Выделение регистра «реальной философии» позволяет вести речь об антропологическом принципе в онтологическом смысле (как концепте). В таком случае положение философской антропологии о человеке как исходной точке философского анализа (антропологический принцип в гносеологическом аспекте) будет рассматриваться как теоретически выраженная формула, фиксирующая способ существования того реального сущего, в опыте которого осуществляется нечто становящееся и осознаваемое затем как принцип. Принципом может стать лишь то, что первоначально открывается как максима в индивидуальном опыте, в котором совпадают индивидуально- и общезначимое. Содержание такого опыта объективно, т.к. в нем выявляются, посредством его реализуются необходимые, объективно сложившиеся основания человеческой жизни. Антропологический принцип в регистре реальной философии возможно представить как реальное единство лица и принципа.

Идея необходимой связи принципа и лица принадлежит Н.Гартману, указавшему на антиномию двух долженствований («вторую антиномию свободы») как *антиномию двух автономий*: автономии нравственного принципа (автономии «практического разума») и автономии личности, действительное отношение между которыми должно быть отношением восполнения. По характеристике Б.П.Вышеславцева это восполнение необходимо, ибо реальная детерминация (воля реально действующего индивида) нуждается в идеальной (принципах, ценностях) и наоборот, иначе первая лишена смысла и слепа, а вторая бессильна.

Признание связи принципа и лица позволит говорить об антропологическом принципе как о реальном *человеке-принципе*, человеке, в индивидуальном опыте которого выявляется, обнаруживается общезначимый принцип как *форма* организации жизни людей, которая затем, если она начинает воспроизводиться, становится стержнем, сущностным основанием определенного периода, этапа, поворота, преобразования в историческом развитии человечества. В таком смысле речь может идти о вполне конкретном человеке как своеобразном истоке истории. Этот человек — «универсальная конкретность» (Н.Кузанский), «партикулярное естество» (Р.Декарт). Он та точка, монада, о которой С.Л.Франк писал как о единственном способе максимально адекватно выразить всеобщность, общезначимое, где всеобщность совпадает с индивидуальным. Такой человек становится своеобразной точкой прорыва, выхода объективно сложившейся формы в человеческий мир, явлением этой формы человечеству в индивидуально-человеческом облике.

Человек-принцип (единство лица и принципа) — специфическое решение проблемы порядка и беспорядка, космоса и хаоса. Беспорядок, хаос, всегда присутствующий как обязательный момент в любом упорядоченном состоянии, в определенное время начинает приобретать все большую силу, все больше выступать

за границы порядка, указывая на исчерпание возможности последнего удерживать единство противоположностей, единство раздвоенного. Ослабление, кризисное состояние, наконец крушение наличных принципов упорядочения внешнего и внутреннего мира человека есть объективное основание, порождающее запрос на новый принцип, который при различии в содержательных характеристиках всегда представляет собой зафиксированную универсальность связи всего существующего (всего со всем). Принцип «задан» самим миром, имплицитно присутствует в мире, идеально детерминирует деятельность человека и в этом смысле он автономен. Присущая миру объективно универсальная связь постоянно дает о себе знать человеку, однако далеко не всегда этот сигнал, идущий от мира, доходит до адресата. Необходимо *время* и *место*. Временем оказываются исторические эпохи, которые называют переломными, кризисными. Местом же становится человек, в котором связь с миром, постоянно воспроизводящаяся в существовании любого индивида, предстает в *обращенном* виде. Это человек, чей интерес к миру выходит за пределы только частного, его индивидуальным интересом становится целое - мир как целое. Тогда и совершается обращение: продолжая оставаться проводником своих частных интересов, выходя в мир как субъект навстречу объектам, человек становится в то же время местом вхождения мира, местом его средоточия. Человек сам становится «объектом всех субъектов» (К.-Г.Юнг), собирается в единое целое, находится в непосредственной связи со всем миром. Мир и человек собираются перед лицом друг друга. Человек (лицо), прорвавшийся к миру как целому, есть носитель универсальности. Он *не равен* самому себе: оставаясь эмпирическим индивидом, он становится «образом» мира. Такому человеку и предназначено эксплицировать принцип и в соответствии с особенностями исторически изменяющегося культурного пространства дать ему имя, выразить принцип в слове, определив его таким образом содержательно. В этом слове мир сказывается. Посредством такого слова мир входит в культурное пространство, выходя за границу того индивидуального места (лица), в котором он впервые предстал как целое. Принцип, выявленный и предъявленный одним лицом, становится общим достоянием.

Для такого человека обязательно обладать максимальной свободой по отношению к сложившимся формам культуры, независимостью. В подобном нигилизме проявляется автономия лица как «свобода от», которая является необходимым условием возможности свободного выбора, «свободы для». Такой человек - всегда нарушитель порядка, оппозиционер, даже революционер, поскольку претензии его радикальны. Но именно такой человек может предложить и новый порядок, в основании которого всегда лежит новый принцип, позволяющий вновь восстановить утраченное миром единство, становящийся новым образом отношений мира и человека, новой программой действий человека в мире. Содержание принципа возможно представить как своеобразное резюме того опыта непосредственной связи с миром, который оказался доступным человеку. *Масштаб принципа всегда соразмерен масштабу лица*. Лицо может вместить, стать органом выражения принципа того уровня, который адекватен возможной мощи его личного усилия.

Несомненным достоинством принципа, понятого как человек-принцип, является его очевидность, непосредственная данность в живом воплощении. Такой принцип - практически действующая сила; и в этом смысле он выше принципа как только теоретической конструкции, ибо обладает, говоря словами В.И.Ленина, наряду с всеобщностью еще и характеристикой непосредственной действительности.

В *теоретической* области антропологический принцип может быть использован как особый методологический прием, обеспечивающий новые возможности понимания самого человека и всей действительности, в том числе - истории. История тоже нуждается в понимании посредством обращения к иному, для чего необходим выход за пределы исторического к «неисторическому» (*предваряющему* последующее историческое движение) объективному основанию. С нашей точки зрения, таким основанием и является человек-принцип. Это человек, в котором в определенном смысле прерывается история, ибо он «выпадает» из нее, взламывая исторически сложившиеся формы жизни. Но в нем же начинается история, ибо он - носитель новой формы, которая, культивируясь, разворачиваясь, втягивая в поле своего действия людей, порождает новую историю.

Предложенная трактовка антропологического принципа позволяет избавиться от «изнаночного» образа истории, при котором деятельность людей оказывалась на последнем месте, и выявить «лицевую» сторону исторических событий, обратиться в том числе и к феномену «индивидуального новаторства» (термин В.Е.Кемерова). Человек-принцип всегда является претендентом на абсолютное новаторство, предельный вариант трансформации наличествующих форм. И это не сознательно организованная акция с его стороны. Это способ его жизни, *естественное* для него, необходимое условие его существования, его *нормального* человеческого бытия.

В *теоретической* области, в «философии систем и учений» реконструированный антропологический принцип может выступить в частности средством организации историко-философского материала, в том числе и при рассмотрении проблем философии истории. Для этого антропологический принцип должен быть представлен как предварительная концептуальная модель, своеобразный «идеальный тип», который при соотнесении с ним, как с единым основанием, любого историко-философского материала (эквивалентного полюса) явится относительным полюсом. В результате движения мысли между этими полюсами их содержательные характеристики могут взаимоуточняться.

Использование антропологического принципа как «идеального типа» требует развернутой *содержательной* характеристики этой конструкции, которая в свою очередь нуждается в указании конституирующего основания. В качестве такового в диссертации рассматривается *жизненный путь* индивида, рассмотренный со стороны его содержания и структуры, которые всегда взаимосвязаны. Сам путь есть одновременное «живое» сцепление в каждом шаге предметно-вещественных элементов с элементами мысли, действия и непосредственного переживания. В работе представлены различные подходы к пониманию содержания жизненного пути индивида и способы его структурирования в зависимости от того, анализируется ли он с позиций диалектики необходимости и свободы, необходимого и случайного, внешнего и внутреннего, подлинного и неподлинного и



др. Предложено, определяя структуру жизненного пути индивида, считать центральным звеном в ней ситуацию выбора исходных оснований собственной жизни, самого себя. В таком случае жизненный путь есть последовательная смена трех этапов: путь до выбора; непосредственный период жизненного выбора; путь после осуществления выбора.

Человек, проделывающий путь, есть всегда индивидуальность, осуществляющаяся в постоянном взаимодействии с природой и социумом. Этим взаимодействием, в котором позиции сторон относительно друг друга вовсе не заданы жестко, наполнен жизненный путь индивида. В предшествующий выбору период жизненный путь индивида - это такой путь в универсуме, когда именно последнему принадлежит ведущая роль. Индивид ведóm, он следует по контуру универсума. Напротив, в той части жизненного пути, которая следует за выбором, конституирующим основанием оказывается именно то, что выбрано, а в отношении сторон уже уникальному принадлежит ведущая роль. На этом этапе жизненного пути индивид получает возможность действовать в универсуме от своего имени. Таким образом, в самом общем виде периоды до и после выбора есть соответственно «путь к себе» и «путь от себя», т.е. путь, осуществляемый от своего лица. С особой ответственностью связан выбор, если речь идет о человеке-принципе. Выбор и есть ситуация, когда встречаются две автономии: лицо и принцип, достигается отношение их восполнения. Значение осуществляемого им выбора перешагивает границы индивидуального: максимум своей воли такой человек полагает в качестве принципа всеобщего законодательства.

Во второй главе «Жизненный путь индивида и исторический путь человечества» анализируется ряд философских учений XX века, в которых структура индивидуального жизненного пути и исторического пути человечества представлены в их сопряженности. При этом специально рассматривается значение особых судьбоносных моментов в жизни особых людей, индивидуальный опыт которых в разное время становился общезначимым. Это люди, в которых история осуществлялась как в генетическом, так и в сущностном аспектах. В таком случае и в теории и в реальной жизни человек может быть принят за исходную точку истории. Существо человека и существо истории оказываются взаимосвязанными и взаимоопределяемыми, а проблема осуществления, обновления истории, как и ее объяснения приобретает антропологический статус.

Роль «моментов возвышенных состояний» в жизни человека и человечества была предметом исследования *К.Ясперса*. Жизненный путь человека представлен им как путь к подлинному бытию, открывающемуся за пределами бытия наличного, что становится возможным благодаря опыту трансцендирования. Выход за пределы предметного бытия-в-мире, которое обладает значительной «силой притяжения», требует от человека определенных усилий, решимости преодолеть эту силу. Поэтому основная философская операция встречает некое сопротивление в самом индивиде, который, стремясь уберечь себя от потрясения, в действительности ограничивает себя только опытом познания.

Ясперс предупреждал об опасности, кроющейся для человека в самоуверенности, что «он уже есть то, чем мог бы быть». Понимание того, что есть человек - «дело нашей свободы», но человеку важно и сознание своеобразного

руководства его свободой со стороны «Единого», трансценденции, важно стремление слышать суждения Бога, действовать «из истоков», то есть руководствуясь не только свободой и возможностью, но и необходимостью, связанной с универсумом. Такое возможно только в «моменты возвышенного состояния». Такие узловые моменты – своеобразные вехи на жизненном пути индивида, ими определяется, задается его содержание, «исходя из них и в направлении к ним мы живем».

То, что у К.Ясперса названо моментами возвышенного состояния, есть моменты ощущения полноты жизни, непосредственного переживания этой полноты. Жизненный путь индивида можно представить как своеобразную пульсацию между такими моментами. Каждый из них подготавливается предшествующим ему внешним и внутренним опытом индивидуальной жизни. Подготовленность опытом в то же время не означает возможность дедуцирования из него существа моментов возвышенного состояния. В них индивид выходит за рамки привычного опыта, в котором предметная сторона и сторона переживания в их взаимосвязи сохраняют паритет. В момент же возвышенного состояния паритет нарушается, ибо ведущей стороной оказывается непосредственное переживание, сила которого заслоняет предметность. Такие состояния имеют порождающее значение, в них происходит духовное рождение индивида для нового образа существования.

С подобными моментами возвышенного состояния связано духовное напряжение, которым характеризуется осевое время, время истоков, определившее последующее развитие народов, втянутых в его орбиту. Реальная эпоха осевого времени, основа исторического единства человечества обусловила структурную определенность истории, стала масштабом по отношению к последующему. Ось мировой истории как эмпирический факт необходимо предполагает и указание на то, что духовное напряжение этой эпохи достигнуто было благодаря невиданным, «необычайным» духовным взлетам отдельных людей, древних мыслителей, переживших моменты возвышенных состояний. Это были реальные люди, определившие своими индивидуальными прорывами к универсальности ход дальнейшего развития человечества. Такие прорывы явились всплесками на фоне сравнительно спокойного до этого состояния человеческого духа, человеческой жизни. Но это были моменты рождения единой истории человечества. Рождение истории, таким образом, можно считать авторским событием.

Решительным оппонентом идей К.Ясперса выступил Л.Н.Гумилев, одновременно предложивший свой вариант решения проблемы начала истории в концепции этногенеза. Обе концепции различны по исходным установкам, целям и задачам, предмету исследования, пониманию их авторами возможностей философии и науки в решении поставленной проблемы. Тем не менее интуиции обоих мыслителей сходны: историческое, история может быть понята из «неисторического» начала. При этом понимание самого этого начала принципиально различно. Ясперс сосредоточился на социальных и культурных предпосылках, подготовивших открывающий историю духовный прорыв. Гумилев, будучи сторонником приоритета жизни перед культурой, «рожденного» перед «сделанным», обратился к выяснению роли природных истоков и оснований исторического.

В диссертации показано значение предложенной Гумилевым концепции эксцесса и идеи пассионарности, в которых с наибольшей степенью проявилось стремление их автора ликвидировать односторонность, связанную с возвышением роли культуры, при решении вопроса о начале истории. При этом наиболее привлекательным является то, что серьезное внимание Гумилев уделил *необычной природе необычных людей*. Несмотря на то, что необычность природы является общей чертой таких людей, чаще всего исследователями, биографами она всего лишь фиксируется как достойный изумления факт и весьма редко становится предметом специального внимания. Действительно, великие люди привлекают прежде всего великими делами. Тем не менее величие совершенных дел оказывается результатом влияния не только социальных условий или воспринятых образцов культуры. Известно, что «великие» часто действуют не благодаря, а вопреки наличным обстоятельствам и сложившимся формам, потому что такова «природа» этих людей, предоставляющая им особые возможности. Этими возможностями нельзя не пользоваться, ибо природные детерминанты действуют «принудительно», свобода по отношению к ним весьма ограничена.

Акцентирование роли природного фактора своеобразно проявилось в учении о пассионарности. Внимание Гумилева в гораздо меньшей степени привлечено к пассионариям, в которых сила природной энергетики совпадает с высоким уровнем осознанного отношения к происходящему – аттрактивностью. Таковы «ученые люди», «творческие люди» и «пророки». Роль последних учтена менее всего, хотя именно у них заданное природой и культурой оказываются выраженными в максимальной степени. Энергетическая «заряженность» этих людей связана не с безотчетным действием ради действия, ради частного интереса (как, например, у честолюбцев), но с осознанным действием, в котором единица восходит к всеобщему, имеющему надындивидуальное значение. В этом случае в человеке соединяются роли «толкающего» и «ведущего», причем как ведущий он отдает себе отчет в этой роли, в том, откуда он, кто он и куда ведет. В диссертации именно такие люди – предмет специального внимания.

В религиозной метафизике истории *Н.А.Бердяева* особая значимость в связи с обоснованием единства индивидуально-личной и универсально-исторической перспектив придается «экзистенциальным мгновениям». История индивида и человечества есть результат проецирования моментов экзистенциального времени на объективированное историческое время; за канвой исторических событий всегда есть метаисторический план, обнаруживающийся, когда течение объективированного времени прерывается, в нем происходит нечто «чудесное», не объяснимое какой-либо исторической закономерностью или эволюционным шагом. Отношение исторического и метаисторического Бердяев представил через оппозицию феноменального и нуменального, которые не изолированы друг от друга. Отметим как важное обстоятельство, что экзистенциальное время не безлично. Это время переживания полноты жизни конкретным индивидом, осуществляющим экзистенциальный прорыв. Такое состояние преобразует не только самого переживающего его человека (по Бердяеву, именно так рождаются подлинные творцы – гении), но и является началом всего значительного, великого, нового в истории.

Экзистенциальные прорывы и в индивидуальном и в надиндивидуальном смысле являются порождающими моментами, определяющими пути человека и человечества к вечности. История начинается в человеке и с человека. Человек, с которого начинается история, производящий нуменальную революцию, сам является «человеком-нуменом». С человеком-нуменом связано и важнейшее в философии истории Бердяева понятие конца истории (конца мира в историческом времени) как конца исторического времени, реального, а не символического выхода к иному миру (Царству Божьему), к царству свободы. Антропологическое и онтологическое предстают, таким образом, в сопряженности. Человек-нумен – особый человек, мессия, носитель экзистенциального опыта «касания нуменального», «опыта потрясения» в личном и историческом существовании. Этот опыт и есть то, что именуется концом. Только мессия способен внести в застывший детерминированный мир новую страсть, новую преобразующую страстную волю. Усилиями таких людей возможно преодоление разрыва между индивидуально-личной и универсально-исторической эсхатологическими перспективами, установление связи между разрешением личной судьбы и судьбы человечества. Позиция Бердяева привлекает стремлением перейти от обсуждения вторичного («символизаций») к первичному (самому бытию), к истокам исторического, без чего невозможно разрешение проблем современного человечества.

Для характеристики сути и значения особых моментов человеческой жизни в работе используется понятие М.Хайдеггера «событие», в связи с которым уже в «Бытии и времени» определяется *самость* Dasein, благодаря чему Хайдеггер вышел за традиционные рамки представлений о человеке как о субъекте. Был открыт путь постижения существа человека единственно возможным способом – из его отношения – связи (близости) с бытием, которое Хайдеггер полагал *несущим моментом* в определении существа человека и бытия, здесь человек впервые становится и является человеком.

В диссертации делается заключение о возможности привлечения хайдеггеровского опыта рассмотрения события для решения задач антропологического исследования, если речь идет об *антропологической онтологии*. *Событийными* являются особые моменты человеческой жизни, в которых выявляется «бытийная конституция» человека. Событие – кульминационный момент, размечающий жизненный путь индивида, придающий определенность следующему за ним жизненному этапу. «Событие сбывается» и понимать его следует из того, что в нем сбывается. Предметная составляющая события определяет его характер. Но предметной стороной содержание события не исчерпывается, ибо оно – момент переживания полноты жизни и может быть представлено как своеобразный взрыв, молния, озарение. Событие всегда несет свет, который часто остается сам по себе незамеченным, но позволяет высветить нечто каждый раз вполне определенное, конкретный род сущего, сбывающийся в нем. В каждом событии сбывается и сам индивид для определенного сущего. Это сущее и индивид обнаруживаются друг для друга, встречаются, находят друг друга. Это взаимосбывание, со-бытие.

Масштабом сбывающихся событий измеряется человеческая индивидуальность и наоборот, определяется и значение индивидуальности в общем

историческом движении народа, культуры, человечества. Всякое событие есть «событие Я», событие самости. Человека следует осмысливать из события, ибо ему «быть собой дает событие и ничто кроме». События, в которых сбывается конкретный род сущего, переживаются многими. Но пережить *событие предельное*, в котором открывается не нечто в свете, а сам свет, дано немногим. В таком событии индивид сбывается, рождаясь для сущего как такового.

Опыт *переживания* бытия в событии сочетается с *пониманием* бытия, осуществляемым мыслью, тождественной бытию, вместе с ним обнаруживаемой. В этом смысле можно говорить, что событие бытия есть одновременно «событие мысли о бытии», которая является сущностной, бытийной, мыслью сердца. Ее дело – помочь просвету войти в слово, искать слова для бытия, в которых «скажется истина бытия». Дать такое слово бытию суждено, по Хайдеггеру, «мыслящим и поэтам». «Мыслящие» – это подлинные философы, каждый из которых по-своему переживает событие бытия, сбываясь в нем как самостоятельный мыслитель и давая бытию слово. Примером тому могут служить событийные, эпохальные моменты в жизни Августина, Р.Декарта, Б.Паскаля, И.Канта, С.Кьеркегора, Ф.Ницше и др. Для европейского человечества с таких событий часто начинались новые эпохи, сутью, стержнем которых становилось то, что составляло существо уникально пережитого события. К опыту этих людей следует относиться внимательно; изучая его, можно составить представление о магистральном направлении развития культуры и возможных способах корректировки курса. История дискурсов о человеке показывает как настойчиво мыслители, чуткие к голосу бытия, ставили вопросы о человеке, о человеческом, вновь и вновь производя человеческое в самом себе. Путь каждого из них к себе был путем духовных усилий. Истина, которая открывалась в этом усилии, требовала полного духовного преображения, внутреннего переворота. Дальнейшая жизнь часто выглядела возвращением (своеобразным внедрением) в целостную жизнь людей того, что открылось в момент прорыва, выхода за рамки сложившихся форм. Так, Августин, переживший сам момент «божьей благодати», все силы приложил к тому, чтобы тезис о ее сущностной необходимости для спасения стал признанным и принятым. Это означало выступить наперекор сложившейся традиции, предполагавшей, что для спасения достаточно благой воли и поступков человека. Поскольку эта идея прямо была связана с античным представлением об автономии моральной жизни, то тезис Августина означал разрыв с языческим основанием культуры, с античной философией (эллинистической). С этого момента началась новая эпоха – средневековье.

Биографически датированным является «прорыв в жизнь» Рене Декарта. В дальнейшем все его творчество было озарено светом этого события. В декартовских текстах зафиксирован и осмыслен факт преобразования себя, перерождения. Однажды, решивший искать науку только в себе самом и великой книге мира (= книге света, книге жизни), Декарт испытал состояние встречи один на один с миром. Рассказать о мире (= свете, жизни) можно только как о мире, *собой* открываемом заново и впервые, как об истории своей души. В этом и состояла задача Декарта. Это задача мирообразующего субъекта, когда рождение человека совпадает с рождением мира. В случае с Декартом это было не только рождением мира в себе, но и нового мира, Нового времени для всего западного человечества. Но без первого

не случилось бы второе. С Декарта, в нем самом, им самим открывается эпоха Нового времени. Слово, данное Декартом событию бытия, сбывшегося в нем, стало конституирующим словом западной культуры, науки, философии. Под знаком «*cogito*», ставшим точкой отсчета, Декарт построил свой рассказ о мире (= свете, жизни). *Cogito* стало тем словом (именем), которое было дано им бытию. В событии бытия, пережитом Декартом как божественное (сбывшееся под знаком Бога), ему стало очевидным именно *cogito*. *Есть* = *мысль*. Его последователями *есть* было предано забвению (забвение бытия), а *мысль* стало знаменем целой исторической эпохи.

Момент глубочайшего мистического переживания (религиозного экстаза) в жизни Блезе Паскаля тоже стал основанием его жизненного пути и учения. Душевный переворот, происшедший в жизни Паскаля, был событийным моментом, «духовным актом» (Н.Бердяев), в котором человек действует в совокупности всех своих сил: как интеллектуальное, духовное, эмоциональное и волящее существо. Подобный масштаб события был обусловлен не в последнюю очередь особенностями «натуры», организации внутреннего мира Паскаля. В свою очередь событийным опытом во многом объясняется то сугубо личное отношение, которым окрашено у него изложение любых философских проблем. Экзистенциалистская по характеру философия Паскаля значительно отклонялась от традиционных для XVII века способов размышления над вопросами о человеческой «натуре», истине, нравственности и др. «Природа» этих вопросов такова, что возможность ответа на них ускользает от «одномерного» исследователя. Паскаль прекрасно понимал, что, находясь внутри захватившего всех движения, невозможно заметить ни его самого, ни его достоинств и изъянов. Но именно так, одинаково, по привычке, следуя сложившемуся обычаю живут люди и так же рассуждают философы. В таком случае нужен кто-то, становящийся поперек традиции, остановившийся среди общего движения, уподобившийся неподвижной точке.

Историю философии, по Хайдеггеру, можно представить как своеобразную историю «слов», дававшихся бытию «серьезными мыслителями». *Дать слово* в таком случае означает *предоставить*. Слово становится *вестью*, голосом события. Мыслитель не берет слово, чтобы сказать от имени бытия, но отпускает слово. Само бытие говорит голосом философа. Это не растворение, не утрата Я, это гармоничное единение универсального и уникального, в котором нет ущемленных.

В третьей главе «Философия истории: понимание истории из события» показано, что с позиций антропологической онтологии акцент в философском понимании истории должен быть сделан на событийные моменты предельного масштаба, способные определять характер и содержание различных исторических эпох.

Событийные моменты, переживаемые мыслителями, рассмотрены как моменты пребывания в «неисторическом» состоянии, которое, по характеристике Ф.Ницше, предваряет очертания последующих исторических деяний. Это моменты жизни, в которых история заканчивается (забывается), но в них же она берет начало. Сбываясь в таких событиях, человек рождается как исторически масштабная личность, он сам становится событием - событием общечеловеческой истории. Он определяет собой, конституирует собой то историческое движение, истоком

которого и является пережитое им событие. Всякий значительный исторический поворот, всякое оставившее след историческое движение имеют в таком случае авторство, собственное имя, своего гения. История свершается в человеке, и человек свершает историю. Здесь и обнаруживается неразрывная естественная связь онтологии с антропологическим вопросом о существовании человека и вопросом о существовании истории. «Ниша» философии в осмыслении истории становится более определенной, и можно вести речь о *философии* истории. В этом случае обнаруживается эвристичность идей фундаментальной онтологии: об *экзистенциальном истоке* истории – внутренней историчности Dasein («Бытие и время») и о *событии* как «самой изначальной истории» (работы после «поворота»), ее изначальном феномене. Путь к изначальному феномену необходим, чтобы с пониманием относиться к современному состоянию.

Хайдеггер различает понимание события в историографии и собственно истории. В первом случае событие – историографический факт, происшествие. Историография как наука делает собственно историю своим «материалом», «опредмечивает» ее. В действительности подлинно исторические события высются за историографической теорией как то *не-обходимое*, что всегда уже заранее живет внутри опредмечивания, производимого наукой. История возникает, сбывается в событии, и все, что событийно, обладает историчностью. Начало истории – в событии, и в нем же возможность сущностных изменений, судьбоносных перемен, которые не могут быть результатом какого-либо активизма. Подлинно историческую переменную осуществляет человек, которому дано пережить событие, открывая собой историю. Всякое историческое изменение совершается прежде как эзотерическое событие, которое необходимо «вынести» и результатом которого является человек-событие. Именно он становится новой мерой, совершает переоценку ценностей, претендует быть живым первоначалом исторического движения масс. Велика ответственность такого человека, ведь он берется говорить и действовать от имени универсума.

Опыт человека-события можно считать личную судьбу Фридриха Ницше, неотделимую от его философии, которая была попыткой решить проблемы человеческой истории как свои. Для Ницше история Европы – не цепь историографических фактов, а то, что буквально проходит через его тело, душу, мысль, это его личная биография, его личная судьба. Ницше удалось *проговорить до конца* суть Нового времени и западноевропейской технической цивилизации, суть человека, превращенного в субъект. Работа Ницше над самим собой и была опытом эзотерического этапа исторического преобразования человечества, самообустройства как способа гармонизации внешнего мира. Ницше понимал свою философию как введение начала новой эпохи, основания которой уже не могут быть найдены в сверхчувственной сфере, утратившей действительную силу. Грандиозность задачи, которую поставил Ницше перед собой, была связана с необходимостью нахождения новой сферы, области обязательного, необходимого для всех, а также нового принципа всякого полагания ценностей. Эта область – за пределами сверхчувственного – в самом сущем. Новый принцип, «дарующий жизнь», и сам должен быть непосредственно живым. Жизненный путь Ф.Ницше – опыт, имеющий особую значимость, это опыт рождения человека-меры, важный не только и не

столько для понимания прошлого, но имеющий «эпохальное» значение, как непосредственно связанный с будущим человечества. Опыт Ницше есть прекрасная «иллюстрация» сопряжения в сущностном и структурном аспектах жизненного пути индивида и исторического пути человечества.

Философия истории М.Хайдеггера не является отдельной частью его учения и во многом определена продумыванием сути ницшевской мысли. Невыделенность философско-исторической проблематики проявляется в частности в том, что вопросы конкретной истории и истории метафизики (истории философии) оказываются у Хайдеггера неразрывно связанными. В центре внимания Хайдеггера - европейская история начиная с Древней Греции до современности, представленная как судьба, посланность со стороны самого бытия. Греки жили в опыте того, что Хайдеггер в конце концов назвал алетейей. Алетейя есть несущее, первопричинное *место*, где сбываются бытие, мысль, человек, история. Опыт непосредственного переживания нескрывтости и есть подлинное начало того, что называют историей Запада. Последовавшая за греческой мыслью история развития метафизики может быть представлена как собственная история Запада, ибо зафиксированные метафизикой способы изменения просвета легли в основание способов устройства человека в мире, организации человеческой жизни в различные эпохи. Истории, таким образом, придана онтологическая характеристика.

В результате со-мышления с Ницше Хайдеггер рассматривал историю сквозь призму нигилизма, понимая последний как «основополагающее движение в историческом совершении» Запада, всемирно-историческое движение тех народов, которые вовлечены в сферу влияния нового времени. Для Хайдеггера важно продумывание нигилизма в ницшевском смысле не как того, что «имеет историю», а того, что *есть* история. Сущность нигилизма определена как история самого бытия, в которой выделяются две эпохи: забвения и хранения бытия. Особое понимание эпохи – способа удержания себя со стороны бытия – позволяет указать на связь онтологической и антропологической проблематики, поскольку удержание предполагает, что бытие дает о себе знать и оставляет место для поступка, который может совершить только человек в своем усилии обнаружить бытие, допустить его. Становится возможным и осознание «вопроса вопросов»: *эпоху открывает человек*, воспринявший вызов, посыл со стороны бытия и совершающий поступок; дающий свой ответ. С «вопросом вопросов» связано и видение будущего, которое может мыслиться только как допущение «превращения человека в необходимость, вырастающую из самого бытия» с тем, чтобы сделать зримым *несущий момент*, основное отношение – отношение человека к бытию. С человеком связан и судьбоносный поворот, которым открывается эпоха хранения. Поворот начинается с работы мысли, осознания реальной опасности забвения бытия и ее практических последствий, осознания, совершаемого философски мыслящим человеком.

«Спасительное» для современного человечества Хайдеггером связывалось с явлением Бога. В диссертации делается заключение, что это может быть понято как явление реального человека, которому удалось услышать новый вызов бытия и который готов стать ответом на этот вызов. Он открывает для других путь к бытию, собою указывает на бытие. Главное для него – не заслонить собой того, на что он указывает. Это человек, выполняющий, по существу, божественную миссию.



Современное человечество пребывает в состоянии неизбежной смены эпох, и его задачей является продумывание существа как всей предшествующей современному состоянию истории, так и существа грядущего. Новая эпоха принципиально отличается тем, что в ней должно быть преодолено несобранное, раздробленное существование отдельных людей, ориентирующихся на частные интересы. Интересы индивида и человечества в целом должны быть осознаны перед лицом друг друга, выяснена их необходимая сопряженность. Индивидуальные пути конкретных людей и исторический путь человечества не могут оставаться разобщенными, расходящимися. Современному человеку уже видно, что идти своим индивидуальным путем, не представляя, куда идет человечество в целом, невозможно. Переход к новой эпохе предполагает точку поворота, момент начала. Разумеется, поворот не может быть сведен к этой точке, его должно в конце концов совершить все человечество. Но начало поворота – точечное. Это событие, сбывающееся в реальном индивиде, который впервые сумеет и пережить и осмыслить совместность, единство, целостность разорванных сторон – индивидуального и всечеловеческого. Задача такого человека – удержать это единство, не отдалиться во власть ни одной крайности в ущерб другой. Удержание отношения единства необходимо не только как одномоментный акт, оно должно в дальнейшем поддерживаться постоянно. Это будет возможно уже силами тех, кто окажется вовлеченным в водоворот исторических перемен, произведенный первичным событием. Такое событие по плечу только «мыслящему», способному «схватить» переживаемое мыслью и владеющему словом, в котором зазвучит голос бытия и которое способно изменить, повернуть колесо истории. Только философия под силу «балансирование на краях порядка и беспорядка» (Б.Марков). Философ своим словом, ставшим принципом, может, в конечном счете, организовать мир в гармоничное целое.

**Во втором разделе «Апология антропологии: антропологический принцип Л.Фейербаха как основание концепции человеческой истории»** антропологический принцип, понятый как человек-принцип, единство лица и принципа проинтерпретирован на историко-философском материале, для чего избраны жизненный путь и философское учение Л.Фейербаха. Он посвятил свою жизнь осознанию, выращиванию и культивированию в себе человека, он был первым, кто сознательно заявил о построении своего философского учения как антропологического, считая это единственно возможным для себя и необходимым для будущего как философии, так и для существования человечества.

В первой главе «Людвиг Фейербах: саморефлексия и взгляд со стороны» рассматривается собственное представление Фейербаха о цели и значении его философских исследований, основном смысле его произведений и оценки, которые они получали со стороны как сторонников, так и оппонентов философа.

Важнейшим обстоятельством для характеристики учения Фейербаха является его отношение к философии как делу жизни. По словам С.Н.Булгакова Фейербах жил в своей философии, следствием чего стало внимание к жизненным вопросам как приоритетным по отношению к вопросам «школьного» характера. Это позволяет говорить о близости Фейербаха Ницше. Фейербаха отличала

осознанность собственного жизненного строительства, серьезность отношения к себе, собственной эволюции. Об этом свидетельствует неоднократно осуществлявшийся им в течении жизни анализ пройденного пути и собственных произведений, в оценке которых Фейербах всегда был очень придирчив к содержанию, стилю, языку. При этом для Фейербаха особенно важной была уверенность в значимости предмета и результатов его исследований для решения насущнейших вопросов человеческой жизни.

Движение мысли Фейербаха определял устойчивый интерес ко «всему человеческому», благодаря чему его работы были сосредоточены на одной цели и теме, что сам философ расценивал не как узость мышления, но как сознательное предпочтение «плодотворной односторонности бесплодной...разносторонности и многописанию». Такой темой стало существо религии, которую Фейербах «жизненно изучил», стал ее самым основательным знатоком, что и позволило ему усмотреть в существе религии универсальный закон человеческого существования. Религия привлекала его внимание как организующее жизнь людей, смыслообразующее основание. Определив таким образом место религии в жизни человека, Фейербах в то же время констатировал *явное противоречие* между ее фундаментальной значимостью и непроясненностью ее сущности. Выявив это противоречие, он превратил основу человеческой жизни, казавшуюся само собой разумеющейся, в *проблему*, решение которой обретало не только теоретическое значение, но и непосредственно касалось практической жизни людей. В теоретической области «осветить темную сущность религии факелом разума», выяснить сущность религии - значит решить важнейшую гносеологическую проблему. В практическом смысле знание о сущности того, что составляет основу жизни, изменяет в корне характер последней, делает жизнь осознанной, прекращает «слепое» существование людей, превращающее их в объекты чьего-либо манипулирования.

Сознавая важность и особое место религии в жизни людей, Фейербах считал необходимым различать ее действительную сущность и современное состояние, которое свидетельствовало об изменении не только внутри самой религии, но и изменении запроса, вызова, духа времени, в котором доминантой, новой страстью все больше становилась политика. Фейербах понимал свое время как кризисное, преддверье принципиально нового этапа в жизни человечества, которому уже тесно в рамках старых традиционных форм, однако оно еще не решается сбросить их, открыто признать в качестве своих жизненных ориентиров новые, соответствующие новым потребностям. Поэтому современность характеризовалась им как век господства иллюзий и призраков, за которые прячется человечество, пытаясь сохранить видимость значимости старых кумиров, хотя само уже утратило действительную веру в них.

Внимание Фейербаха к религии нельзя считать свидетельством его равнодушия к проблемам жизни современников, захваченных интересом к экономике и политике. Он не тянул в прошлое, призывая всерьез вдуматься в существо религии. В нем Фейербах усмотрел то универсально значимое для человечества начало, к которому не выводили ни наука, ни политика, но которое следовало осознать в качестве своеобразного инварианта человеческого

существования. Философ видел свою задачу в том, чтобы открыть человечеству глаза на его современное положение и упростить тем самым сложную задачу выбора пути. Конечной своей целью Фейербах полагал содействие человеческой свободе, самостоятельности, любви и счастью, что свидетельствует о приоритетном значении практической философии по отношению к теоретической.

В диссертации показано, что настойчивость и тщательность Фейербаха в определении и формулировке своей главной цели не случайны: он все время оставался непонятым, мимо самого важного в его произведениях проходили не только его оппоненты, но и те, кто считали себя его сторонниками. Прежде всего это проявилось в оценке его учения как атеистического. Непоследовательность его атеизма была равно отмечена, но по-разному оценена в классическом марксизме и в религиозной философии и богословии. В первом случае акцент делался на отсутствии практических выводов из атеизма, во втором – за непоследовательностью усматривалась актуальность богочеловеческой проблемы и кризисное состояние атеистического гуманизма (С.Н.Булгаков), абсолютизация апофатического момента в диалектике зависимости и независимости Я, его «вершинности» (Б.П.Вышеславцев) и др. Вдумываться в существо религии не были склонны ни сторонники «сохранения или даже реставрации минувшего», ни сторонники радикальных социально-политических преобразований. Для первых Фейербах был человеком, совершившим святотатство, для вторых – человеком, занятым «романтическими фантазиями», уведящими от решения «человеческих проблем». Фейербах никогда не соглашался на звание атеиста и сожалел, что интерес к его произведениям был порожден не утвердительным, а отрицательным их аспектом. Для философа это было свидетельством неготовности общества к осознанию предельных оснований своего существования. В стремлении к счастью человек еще не готов заглянуть в собственные глубины, человечество еще не исчерпало всех возможных путей совершенствования своей жизни частными способами, для него главным вопросом оставался вопрос «что делать?».

Во второй главе «Человеческий философ» серьезное отношение Фейербаха к собственной эволюции рассматривается как основание утверждения о том, что собственный жизненный путь был для него не менее важным предметом исследования, чем религия, теология, философия, антропология, поскольку в опыте собственной жизни он решал важнейшую задачу – стать «человеческим философом».

Жизненный путь философа, его эволюцию можно представить по-разному, но каждый раз это зависит от взгляда, той оптики, посредством которых этот путь реконструируется. Так, например, в марксистской литературе Фейербах был причислен к званию непосредственных предшественников, одного из «источников» научного мировоззрения. Этим положением было определено все – и оценка его достижений, и ограниченностей, и содержание жизненного пути. В отечественной истории философии эталоном для характеристики учения Фейербаха была работа Ф.Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», где философская эволюция мыслителя определялась как «ход развития гегельянца... к материализму». Для этого есть основания. Фейербах считал Гегеля единственным учителем и вторым отцом. В качестве учителя Гегель выполнил главное – помог

рождению Фейербаха как независимого мыслителя, верного не учителю, а прежде всего самому себе. Делается вывод о том, что поскольку философия для Фейербаха была делом жизни, то в известных словах «моей первой мыслью был Бог, второй – разум, третьей и последней – человек» зафиксирована не только эволюция Фейербаха-мыслителя, т.е. его путь в философии, но и содержание жизненного пути этого человека.

Жизнь Фейербаха прошла под лозунгом осуществления человека в самом себе, причем если сначала его в большей степени вела интуиция, то в дальнейшем каждое событие в его жизни было сознательным осуществлением заданной самому себе цели. Самопознание, самотворчество человека в себе Фейербах считал самым главным философским делом, превращение философа в человека – главной своей заботой. Поэтому, согласно собственному пониманию Фейербаха, ход его развития был *ходом развития от теолога и философа к человеку*. Есть основания серьезно отнести к этим словам философа, довериться его собственному представлению о себе.

В диссертации анализируются «событийные» моменты жизненного пути Фейербаха, значимые для его эволюции к человеку. Таким моментом было обращение к философии, когда жизнь Фейербаха получила новую определенность. Особую тщательность во время учебы он проявлял в овладении методом гегелевской философии и преуспел в этом, что позволило К.Марксу оценить сделанное Фейербахом в этой области как «подлинные открытия». Но, претендуя на создание принципиально новой философии, которая была бы формой реализации дела жизни, Фейербах нуждался, наряду с диалектическим, и в ином методе, не отстраненном от «естественного хода человека». Диалектика субъекта и объекта в антропологическом учении Фейербаха уступила место особой диалектике головы и сердца, тела и души, бытия и мышления, в которой акцентирован момент единства; *диалогическому* способу отношения между Я и Ты, реальной коммуникации, единению, построенному на любви. Акцентируя онтологический характер отношения Я и Ты, Фейербах изменил приоритеты классической немецкой философии и оказался одним из первых философов XIX века, в учениях которых отмечают предчувствие современного диалогического философствования. И материалистом до конца Фейербах не стал тоже не случайно. Он стал им настолько, насколько это было необходимо, чтобы стать «человеческим философом», антропологом. Возможности материализма представлялись ему не достаточными, для того, чтобы с этих позиций быть в состоянии рассказать о человеке, в котором есть *все*. Истина виделась ему в антропологии, единственно позволяющей учесть это «все», характерное для природы человека. Анонимное издание в 1830 г. «Мыслей о смерти и бессмертии» было не просто шагом, но поступком, предопределившим весь его дальнейший жизненный путь и внешним образом, и содержательно.

Вторым важнейшим моментом жизненного пути Фейербаха было его переселение в Брукберг, которое он сам оценил не как абсурд, а как момент совпадения внутреннего и внешнего, воли и судьбы, влечений тела и души, окончательного обращения к самому себе. Брукбергу Фейербах был обязан обретением особой оптики, «искусства видеть», ибо для разрешения задач его жизни только логики было не достаточно.

Очень большое значение для понимания эволюции Фейербаха - философа и человека имели революционные события 1848 г., которые он воспринял, будучи сложившимся мыслителем, через призму своих идей и убедился в их значимости и справедливости. Делается заключение о том, что в событиях 1848 г. проявилась цельность натуры Фейербаха как мыслителя и человека. Он осознавал бессмысленность радикальных действий, если не решены ключевые, принципиальные вопросы, не ясно существо дела. Как философ он понимал, что главная задача времени «начать думать». Преобразование жизни людей должно опираться на четкое представление об универсальных принципах ее организации. Вооружить политику знанием о них - задача философа, его *практический* вклад в решение человеческих проблем. Фейербах понимал, что подлинныe революции совершаются не политиками, и не политические перевороты производят принципиальные изменения в истории.

Внимание Фейербаха к важнейшим моментам собственной жизни было связано с его убеждением в том, что опыт самопознания для философа является важнейшим опытом, становится способом, методом познания существа человеческой жизни вообще. Поэтому о структуре и генезисе жизненного пути человека Фейербах судил с точки зрения имманентного опыта. Он исходил из представления, согласно которому жизненный путь человека есть выявление того, что он есть по своей существенной характерной определенности, являющейся границей способности человека к самосовершенствованию. В границах своей сущности человек осуществляет свой жизненный путь от истоков к кульминационной точке, достигая «классического» периода жизни, после чего каждый новый шаг есть очередное различие в рамках тождества. Человеческая жизнь есть реализация принципа единства сущности и существования. Сущность как необходимое становится очевидной в решающих для судьбы человека поступках. Жизненный путь индивидов (путь «к себе» и «от себя») есть инвариант, проявляющийся на фоне огромного разнообразия человеческих индивидуальностей, их разномасштабности: индивидуальность одного универсальна, другого — ограничена.

В работе Фейербах определяется как один из тех, кто решился предложить человечеству новый принцип для решения его проблем, человек-принцип. Понимая себя в этой роли, Фейербах встал на «точку зрения жизни», ибо только она выводит к «живой» истине, истине полной, трогающей сердце и воспринимаемой человеком как своя. С этих позиций в работе рассмотрена «духовная карьера» Фейербаха, этапами которой стали его произведения. С точки зрения главной меры — становления человека — Фейербах оценивал присущие своим произведениям способ изложения и язык, которые, будучи раз спонтанно обретенными и осознанными философом, затем стали сознательно культивировавшейся формой. Скрупулезный анализ собственных произведений этого периода привел Фейербаха к заключению, что особая оптика сказалась не только на стиле и языке, но и позволила ему в конце концов окончательно сделать выводы, на которые он долго не решался: бог есть лишь мысленная сущность и не существует вне разума. Причину этой задержки Фейербах объяснял сохранявшейся у него недооценкой истинности и существенного значения чувственности, что было следствием

расчлененности в нем самом ученого и философа, тем более – ученого, философа и человека. На пути от абстрактного философа к человеку кульминационным моментом, когда исчезло в нем это внутреннее противоречие и было достигнуто единство мышления и бытия, является работа 1844 г. «Сущность веры по Лютеру». В ней Фейербаху удалось впервые адекватно выразить то, что соответствовало его собственной сущности, а истины, к которым он пришел, сам философ понимал как выходящие за пределы лишь личной значимости для него самого. Уверенность в этом была принципиально важной для человека, претендующего на разрешение проблем человечества. Пример Лютера был в этом смысле весьма показательным. Его можно считать примером разрешения антиномии двух автономий: лица и принципа.

Понимая ответственность своих претензий, Фейербах решился заявить о них только после того, как были обнародованы основные положения новой философии. Фейербах был убежден, что понять человека может только философ, но такой, для которого дела человечества – не только предмет научного исследования. О характере и претензиях Фейербаха можно судить по маленькой статье «Лютер как третейский судья между Штраусом и Фейербахом», где автор заявляет о себе как о «чистилище нашего времени», через которое следует пройти спекулятивным теологам и философам, чтобы выйти к истине и свободе. Претензии Фейербаха не были «горделивой мечтой», он заявил о них в «классический» период своей жизни, пройдя путь до самостоятельного серьезного мыслителя. Каждый истинный мыслитель, по словам И.Канта, всегда является законодателем, неизбежно предлагающим свою истину человечеству.

В третьей главе «Основные положения антропологической философии» специально рассматривается реализация Фейербахом принципа «к человеку!», к тому, чтобы перестать видеть в нем всего лишь знак, орудие, символ трансцендентного существа. Показано, что, признавая единственно плодотворной в теоретическом и практическом смысле антропологическую точку зрения, Фейербах осознавал важность изменения принципа подхода к человеку. Это должен быть подход не беспристрастного исследователя-ученого, обязательным условием познания человека является отношение к нему с любовью. Чтобы *познать* человека, нужно его *полюбить*.

Важнейшие положения новой философии непосредственно связаны с пониманием чувственного начала в качестве одновременно сущности, формы, генетического истока религии, с пониманием чувственности одновременно как действительности (единства материального и духовного) и аффекта. Чувственное начало, присущее религии, Фейербах характеризовал посредством одного из центральных понятий, используемых самой религией – понятия «сердца». Понятия «чувство», «сердце», «аффект», «любовь» употребляются им как рядоположенные. В религиозной философии, по словам Б.П.Вышеславцева, сердце – центр жизни вообще: физической, душевной, духовной, сокровенный центр личности. Фейербаху близко представление о сердце как световом центре, из которого могут исходить бесконечно многообразные лучи, одним из которых является разум. Поэтому сердце может быть противопоставлено разуму не абсолютно, а только отрешенному, оторванному от этой целостности разуму. В учении Фейербаха *сердце* становится

важным принципом новой философии. То, что не дано сердцу, не прошло через него, не дано вообще. То, что не коснулось сердца, остается для человека безразличным, не затрагивает его. Это «касание» – обязательное условие возможности объективного познания, этого «дела головы».

Для новой философии важна установка на обязательность непосредственной чувственной связи, сердечной привязанности к универсуму, которая всегда была характерна для религиозного отношения человека к Богу. Спекулятивной же философии было свойственно акцентирование разумного освоения универсума мыслящим человеком, она монополизировала момент универсальности, лишив его чувственности. Религиозное отношение к предмету обеспечивает и особый характер истины – истину как непосредственную чувственную данность, которую Фейербах называл «религиозной», «антропологической», «действительной», истиной человека как цельного существа. В новой философии должна быть ликвидирована абсолютная несовместимость логики головы и сердца. Обращаясь к жизни человека в целом, а не только к жизни мышления, впуская жизнь в свои стройно организованные схемы, философия не отступит от того, чтобы быть знанием о всеобщем, но обретет еще и достоинство его непосредственной данности, чувственной связи человека с абсолютным – достоинство, которым обладает религия.

Подобное представление о характере новой философии у Фейербаха связано с пониманием человеческой природы как универсальной, причем ни одно из существенных свойств человека не может монопольно представлять его как целое. Человек в универсальности его природы стал в учении Фейербаха тем конкретно-всеобщим, которое было найдено в самой жизни. Фейербах одним из первых понял, что возможности выхода ко всеобщему посредством только разума полностью исчерпаны в гегелевской системе, где предельное понятие «бытие» явилось абсолютным указателем на свое собственное содержание. Логически выстроенная система категорий – это универсум, который исчерпывает все богатство жизни, понятой как жизнь мышления. Универсум был «схвачен» мыслью. Дальнейшее развитие философии по этому пути было уже невозможным. Следовательно, задача новой философии, ее дело – решиться не только мыслить о бытии, но искать всеобщее за пределами мышления.

Универсальность человеческой природы обуславливает способность универсального отношения человека к миру. Являясь сама по себе не сводимой, не привязанной к какой-либо определенности, природа человека способна к бесконечным определениям. Человек есть абсолютное тождество всех противоположностей, «генеральной» же оппозицией человеческого существа выступает оппозиция единичного и всеобщего, уникального и универсального. И хотя то и другое равно укоренены в природе человека, все-таки встреча человека с универсальным в самом себе, непосредственный опыт переживания этой встречи и осознание этого опыта в мышлении всегда выглядят для него как встреча с чудом, потрясают, порождают удивление, а, следовательно, составляют основу философского и религиозного настроения, порождают отношение к универсальному в себе как трансцендентному, выходящему за пределы человеческой природы. Так возникает человек с «разорванной душой», отделивший от себя имманентное ему универсальное (закрепив его за Богом), но не перестающий в нем нуждаться. В

состоянии «разорванной души» человек испытывает необходимость *связи* разорванных противоположностей собственной природы. Это делает человека религиозным (этимологически религия означает *связь*). Преодоление, религиозности, по Фейербаху, противоречило бы человеческой природе. Религиозность – это захваченность человека тем, что обеспечивает ему ощущение полноты бытия, а только оно делает жизнь человека благом. То, к чему человек стремится для собственного блага, для самозавершения, становится в его глазах божественным.

Исследование сущности христианской религии необходимо обратило Фейербаха к ее стержневой идее, основной истине – *Бог есть любовь*. Истинную любовь он понимал как то, что себе довлеет и не нуждается в каком-либо титуле или авторитете. Она божественна сама по себе и только собой может быть обоснована. Это настоящая *causa sui*. Поэтому любовь Христа следует считать производной от той, что коренится в природе человека. Величайшей заслугой Фейербаха является выяснение *метафизического* значения любви, ибо она неотделима от жизни как таковой («жизнь жизни – это любовь»), значит, является основой человеческого существования. Любовь имеет в учении Фейербаха и *онтологический* план: любовь – наиболее адекватный критерий, показатель бытия, реальности, действительности собственного существования человека и объектов внешнего мира, «подлинное *онтологическое* доказательство» бытия. В *гносеологическом* аспекте любовь – не только условие познания, но и критерий истинности и достоверности. Любовь не только *теоретический принцип* новой философии Фейербаха, это и *основной закон практической жизни* человека, по существу некий инвариант, остающийся неизменным в различных исторических эпохах, как и в разные периоды жизни индивида. Любовное отношение – отношение подлинно человеческое. Признание любви универсальным человеческим отношением к миру означает одновременно, что культивирование любви есть культивирование человеческого.

Выявленная связь любви с жизнью, понимание любви как инварианта жизни человека и человечества обусловили акцентирование Фейербахом *настоящего*, которое есть всегда новое и вечное в этой своей новизне. Вечность и новизна сопровождают друг друга. Вечное воспроизводство любви как универсального отношения к миру обеспечивает вечную новизну жизни. Любовь всегда оригинальна и всегда оригинальна жизнь. Опыт имеет в этом процессе весьма сомнительную репутацию.

Исследуя сущность и историю христианства, Фейербах констатировал, что оно «не отдалось *всцело* любви; оно не поднялось до той высоты, чтобы *понимать* любовь абсолютно, любовь осталась в подчинении у веры. Акцент на божественности Христа самого по себе, сделанный в христианстве, дал Фейербаху основание говорить о нем как о религии любви лишь в номиналистическом смысле и видеть свою задачу в том, чтобы «поймать христианство на слове, т.е. превратить слово в дело, призрак в реальную сущность».

Признание абсолютного характера любви вполне сочетается с принципом «эгоизма». Человеческая индивидуальность в любви не нивелируется, но и не приобретает абсолютного значения. Посредством любви индивид преодолевает свою конечность, ограниченность, включается в универсум, но не растворяется в



нем, выходит за пределы своей субъективности, но не в ущерб индивидуальной определенности. Согласно Фейербаху, действительное, а не мыслимое Я предполагает наличие чувственных вещей вне себя самого, другого Я как Ты. Структура Я – Ты не есть лишь формула внешних отношений человека с человеком, она есть структура, соответствующая человеческой природе. Я – Ты божественно само по себе, ибо в нем – необходимая и желанная полнота, универсальность. Я – Ты есть формула человеческой сущности и существования. Это не терминологическое, а абсолютное, принципиальное изменение, которое стало возможным для Фейербаха только в результате иной оптики (человеческой, а не только философской), иной логики (логики сердца, а не рассудка). Благодаря этому «объект» превращается в человеческое, близкое, всегда актуальное Ты. На фоне такого Ты и Я не есть уже «субъект», но Я как человеческое, конкретное, живое существо. Я – Ты можно было увидеть только «любящим» взглядом, который создает не абсолютные оппозиции или тождества, а органические, синтетические единства.

Фейербаха часто сравнивали с М.Штирнером. В диссертации показано, что в основе дискуссии этих двух «эгоистов» в действительности лежала аксиологическая проблема: проблема смысла в ситуации уже обозначившейся нежизнеспособности прежних ориентиров человеческой жизни и поиска новой меры, нового закона и его законодателя. Решение было найдено Фейербахом на пути вдумывания в существо религии. Основным вопросом в связи с обозначенной проблемой стал *вопрос о сущности Христа*. В общефилософском смысле вопрос о Христе был для Фейербаха выражением вопроса о связи, отношении *родового и индивидуального, всеобщего и единичного*, о возможности выражения первого посредством второго. Отвечая на этот вопрос, христианство жертвует родом ради индивида: Христос становится индивидом, тождественным роду, он сосредоточивает в себе всю божественность, являясь в то же время чувственным существом. Это был акцент, сделанный Лютером, значение которого в преодолении разрыва между Богом самим по себе и Богом для нас. Бог сам по себе – ничто, Бог предполагает человека. Лютер, по оценке Фейербаха, не создал чего-то такого, чего не было в старой вере, он сделал неявное, невыраженное в ней явным, показал, что «ключ к тайнам веры находится в нас».

Переведя Бога в «антропологическую сущность», Лютер обосновал несомненность любви. Действительная любовь, по Фейербаху, *плодотворна*, в ней нет разлада между душой и телом. Через свойство доброты, любви проявляется важнейшая функция Бога – отцовство. Важность идеи отца в том, что в ней выражена абсолютность любви, осознанной и сознательно хранимой в одних надежных руках. Отец – гарант любви, его любовь обеспечивает единство рода. Идея отца имеет и генетический аспект, он – родо-начальник (начинатель). Обосновав совпадение божества и рода, Фейербах восстановил последний в правах. Род есть тот универсум, в котором преодолевается индивидуальная ограниченность внешней жизни человека, полнота существования обеспечивается без участия нечеловеческой сущности. Задача Фейербаха состояла в том, чтобы предьявить аргументы в пользу жизненности, реальности, единства рода, показать, что представление о Боге возмещает человеку его нужду в роде, но и означает

неспособность осознания рода как единственной земной альтернативы Богу. Но неосознаваемый род присутствует в каждом, жизненный путь индивида – путь реализации родового в нем. Род как многообразие индивидов – лишь внешнее выражение родового как имманентного человеческого, богатства человеческой природы. Онтологическим доказательством бытия рода в генетическом смысле является любовь, она же обеспечивает и сущностное единство рода. Непосредственным чувственным свидетельством реальности рода выступает всякая связь Я и Ты восполняющая индивида до полноценного человеческого существа.

Определив любовь как таковую универсальным законом, Фейербах показал, что христианский вариант выражения этого закона – один из возможных в удовлетворении естественного стремления людей к единству, отличающийся частным характером. Универсальность любви предстала здесь выраженной конкретно-определенным образом: Христос заслонил собой любовь как таковую. Основным вывод Фейербаха сводился к тому, что христианство не могло стать адекватным ответом на объективную тенденцию человечества к единству: в нем случайный характер связи человека с человеком не был устранен, эта связь не предстала как необходимая. Человечество еще не было готово к тому, чтобы в самом себе, в ближайшем увидеть непосредственную основу единства, найти меру, смысл, истину собственной жизни. Для того чтобы никто собой не заслонял любви в ее универсальности и всеобщности, не объявлял себя «единственным», особым, люди должны прийти к сознанию любви как таковой, как рода, который никем не может быть монополизирован, на фоне которого каждый равен другому как человек человеку.

В четвертой главе «Концепция человеческой истории» философия истории Фейербаха представлена как резюме, закономерное следствие основных положений антропологической философии. Показана непосредственная связь философии будущего с существом будущей эпохи в истории человечества. Наличие этой связи, согласно Фейербаху, необходимо при обосновании практической значимости философии для жизни людей на индивидуальном и родовом уровнях, создает возможность апологии философии как антропологии. В философско-исторической концепции Фейербаха вновь реализуется его отношение к философии как жизненному делу.

Основание философско-исторической концепции Фейербаха составляет представление о любви – универсальном законе человеческой жизни и присущем человеку по его природе стремлении к полноте бытия. История, согласно Фейербаху, продолжается только до тех пор, пока не обеспечено единство индивида и рода. Если единство обретоно, то история прекращается, проблема смысла уже не стоит. Примером этого было непосредственное единство рода и индивида в Христе. Будущее человечества Фейербах связывал с осознанием любви как универсального закона, что положит конец историческим метаниям человечества в поисках основы единства. Человечество войдет в новую эру своего существования: преодолев всякий сепаратизм и сектантство (национальное, политическое, религиозное и др.) и сохранив при этом все богатство проявлений человеческих индивидуальностей, оно впервые станет *человечеством*. С этого момента его задача – культивирование универсального закона, организация всего строя жизни на его основе. В этом

смысле Фейербах писал о «религии любви» (религия предполагает культ). Она придет на смену истории, но в отличие от всякой другой будет единственно вечной, так как неустранимо ее основание.

Критическое отношение Фейербаха к традиционной религии было связано с тем, что она сосредоточивает внимание своих сторонников на личности Бога, но не на том, что он своей личностью представляет, не на принципе, который он воплощает. Собственная позиция Фейербаха предполагает, что открытие закона рода связано с наличием законодателя, человека, который движим не только эгоистическим интересом, сумевшего в индивидуальном усилии обнаружить универсальное основание жизни людей. Его миссия – указание не на себя, но на закон действительного единства человечества. Это должен быть Христос, не претендующий на славу Христа. В необходимой связи законодателя (лица) и закона (принципа) приоритет должен принадлежать последнему. Таким образом Фейербах отказывался не от «единящего центра» при обосновании реального единства человечества (как характеризовал его позицию С.Н.Булгаков), а от акцента на нем самом по себе.

В диссертации обосновывается положение о том, что, полагая себя способным и обязанным указать на абсолютный закон единства человечества, который когда-нибудь непременно станет общепризнанным, Фейербах заботился не о личной славе. Он обозначил роль философа и философии в историческом движении человечества, связав воедино собственное жизнестроительство, сущность и цели реформы философии и новой исторической эпохи. Поэтому задача новой философии – растворение в жизни, ее триумф в том, чтобы воплотиться в плоть и кровь, упразднить себя в своей особости. Ее познавательный принцип – мыслящий человек, существующий и знающий себя как действительное цельное существо. Фейербах понимал, что для его современников «простые истины» его философии, истины любви как ближайшего пути от человека к человеку заслонены отношениями иного плана, что мыслить, говорить, действовать по-человечески смогут только грядущие поколения, ибо все новое утверждается только с новыми людьми.

В соответствии с основными положениями антропологической философии философско-историческая концепция Фейербаха построена на признании приоритетного значения настоящего, которое может быть понято не по меркам прошлого, а только из себя самого и является постоянной актуальностью, в которой осуществляется, творится история. Характеристики прошлого и настоящего связаны с понятиями «новое» и «старое». Вечная новизна жизни обеспечивается новыми лицами, приносящими новые формы и принципы. Обновление, стремление к совершенствованию, преодолению границ соответствует человеческой природе и осуществляется на индивидуальном и общечеловеческом уровнях. Этому противостоит обратная тенденция – стремление к самосохранению, превращению границ в окончательные, единственно возможные формы. Преодолеть эту тенденцию могут новые поколения: новые эпохи открываются новыми людьми, в действиях которых обязателен момент нигилизма по отношению к старому.

Важнейший аспект философско-исторической концепции Фейербаха – обоснование единства истории. Осознание Фейербахом любви как таковой, вне ее

связи с конкретными предметными формами позволило ему сделать акцент не столько на отдельных этапах исторического движения человечества, сколько на исторической константе, воспроизводящейся в каждую историческую эпоху. Содержанием эпохи становится то, что захватывает сердце и разум, направляет волю, определяет цель и смысл существования. Любая эпоха есть своеобразный цикл, в котором конкретным образом реализуется стремление людей к полноте бытия. Найденная для реализации этой цели форма приобретает особое значение, обожествляется и культивируется, отношение к ней становится религиозным. Периоды человечества отличаются переменами в религии, поскольку в каждый из них изменяется предмет религиозного отношения.

Тенденции, «любовные привязанности», присущие человечеству в различные периоды его существования, осознаются в религии и философии в качестве особых принципов, организующих опыт людей начал. Каждая тенденция – репрезентант определенного времени. В самом общем смысле тенденции могут быть связаны либо со сверхчувственным, либо с непосредственно чувственным бытием, становящимся вмещением универсального. Исторический путь человечества представлялся Фейербаху движением, в котором первая тенденция постепенно утрачивает силу, вторая – укрепляется. Проследившая через историю религии и философии изменение этих тенденций, Фейербах констатировал постепенное возрастание интереса человека к самому себе. Это рассмотрено им на примере смены язычества христианством, политеизма – монотеизмом. Исторический путь человечества – путь к осознанию рода как такового, любви как родообразующего начала, путь человека к человеку в себе, к Ты, к межчеловеческим, ничем не заслоненным отношениям. В этом смысле история есть процесс очеловечивания человечества. Как на смену теизму пришел пантеизм, так и он в свою очередь уступит место антропотеизму. Философией будущего станет антропология. Ее утверждение будет не только внутрифилософским событием, она будет задавать меру реального существования человечества и отдельного человека.

В диссертации делается заключение, что в учении Фейербаха создано самое необходимое – ядро философско-исторической концепции, свой концепт, благодаря которому возможно осмысливать историю человечества в различных аспектах. Таким концептом является *любовь*: любить = существовать, совершенствоваться, быть способным к познанию, любить = быть человеком. Будучи философом, Фейербах в вопросах о путях преобразования человеческой жизни отдавал первенство не радикальным способам переустройства, а организации внутреннего жизненного мира человека. Опыт XX века демонстрирует необходимость сочетания социально-политических и антропологических преобразований.

В **заключении** подводятся итоги исследования, намечаются перспективы дальнейшей работы и формулируются основные результаты, определяющие **научную новизну и выносимые на защиту**:

1. Переосмыслена сущность антропологического принципа на основе достижений современной философии. Антропологический принцип истолкован с позиций «антропологической онтологии». При этом главное внимание уделено изначально-бытийному измерению человека, его «бытийной конституции» как

истоку, позволяющему в дальнейшем вести речь о человеке с позиций его «бытия – сущим».

2. Показано опосредующее движение между уникальным и универсальным в бытии человека, которое предстает как жизненный путь индивидуального философски мыслящего человека. Жизненный путь – процесс раздвоения единого, различения указанных моментов бытия индивидуального человека. Этот процесс достигает пика в кульминационных точках жизненного пути – событиях, определяющих выбор предельно универсального принципа, конституирующего судьбу человека.

3. Подчеркнуто, что любая эпоха в истории человечества связана с выдвиганием философски мыслящими индивидами принципиальных положений, становящихся регулятивами конкретно-исторической жизни людей. Обосновано, что поскольку предельно-универсальное (принципиальное) в человеческой истории является предметом философии истории, постольку в сферу ее предмета необходимо должно войти и уникальное, жизненный путь человека, в котором вызревал принцип новой исторической эпохи. Поэтому антропологический принцип предполагает обращение к своеобразию биографии мыслящего человека (философа), к фиксации переломного кульминационного события его жизни, радикально обновляющего ее, и, в конечном счете, историческую эпоху. Именно в кульминационном событии своей жизни человек-принцип становится местом («топосом») этого обновления.

4. Логика взаимодействия полюсов антропологического принципа, ее значимость для понимания менталитета исторической эпохи в целом биографически подтверждена на материале жизненного пути ряда выдающихся мыслителей (Августина, Р.Декарта, Б.Паскаля, Ф.Ницше). Саморефлексия их жизненного пути убедительно демонстрирует процесс вызревания кульминационного события, его непосредственной спонтанной вспышки, языковой (мыслительной) фиксации открывшейся истины, переосмысления внутренних онтологических, аксиологических, гносеологических приоритетов на новом основании, развертывание принципиально обновленного миропонимания в универсально значимую (общезначимую) концепцию, учение, систему.

5. Жизненный путь Л.Фейербаха представлен в качестве примера единства уникального и универсального, которое было обеспечено неустанной работой его философской мысли, твердо стоявшей на почве действительности. Он был первым, кто сознательно заявил об антропологическом характере своей философии, считая это одновременно единственно возможным для себя, необходимым для будущего философии и судьбоносным для существования человечества. Серьезное отношение Фейербаха к собственной эволюции – движению от теолога и абстрактного философа к человеку – было результатом его особого понимания философии как жизни. Превращение философа в человека для Фейербаха было обязательным условием, позволяющим предложить человечеству новый принцип организации его жизни, решения его проблем, говоря о них человеческим языком, содействуя человеческому счастью. Именно это стремление к человеку в самом себе определило содержание его реформаторских идей в философии.

6. Актуализировано предельно значимое для современности убеждение Фейербаха в том, что любовь не только теоретический принцип новой философии, но и основной закон практической жизни человека, инвариант человеческой жизни, постоянное в череде сменяющихся предметов любви. Признание любви в качестве универсального человеческого отношения к миру означает, что культивирование любви есть культивирование собственно человеческого.

7. Выявлено, что основанием построения философско-исторической концепции Фейербаха является любовь как инвариант человеческой жизни на индивидуальном и родовом уровнях. Согласно Фейербаху, исторические метания человечества в поисках единства будут закончены, когда оно осознает любовь как таковую, в качестве универсального закона. Момент предельного фокусирования любви в предельной мысли является основанием преодоления человечеством всякого сепаратизма и сектантства (национального, политического, религиозного, экономического и т.д.). Задача - культивирование этого универсального закона, организация всего строя жизни на его основе (религия любви). История продолжается до тех пор, пока единство индивида и рода не найдено, история завершается, когда проблема ее смысла решена.

8. Обосновано наличие родства антропологического принципа Л.Фейербаха смыслу современного философствования в онтологическом, аксиологическом, философско-историческом аспектах. В частности, то, что в настоящее время предстает в философии как взаимодействие онтологического и онтического, бытия и сущего, универсалий и концепта представлено Фейербахом в идее о связи закона единства рода и закона-дателя (человек-принцип), который не должен заслонять собой этот закон. Фейербах понимал себя как философа, обнаружившего абсолютный закон единства человечества, который когда-нибудь станет признанным императивом.

**Основные положения диссертационного исследования отражены в следующих публикациях:**

1. Антропологический принцип в философии истории (от современности к истокам): Монография / ЧГАКИ. – Челябинск, 2001 – 11, 3 п.л.
2. Социальное становление индивидуального человека (к философскому обоснованию концептуальной модели лица). – Челябинск: РЦПИ, 1991. – 10, 5 / 6, 5 п.л. – в соавторстве с А.Б.Невелевым.
3. «Диалектическая антропология», содержание и социальный смысл // Историко-философские исследования: кризис современного буржуазного человековедения. Сборник научных трудов. Свердловск: Изд-во УрГУ, 1983. – 0,5/0,3 п.л. – в соавторстве с А.В.Гайдой.
4. Человек как объект и субъект культуры в культурной антропологии М.Ландмана // XXVIII съезд КПСС и актуальные проблемы марксистско-ленинской философии. IV Всесоюзные философские чтения молодых ученых (4 – 8 мая 1984 г.) Философия, политика, культура (Тезисы к конференции. Вып. VIII. Москва, 1984. – 0,2 п.л.

5. Диалектика целостной реализации индивидуальности человека в современном социалистическом обществе // Человеческий фактор: сущность, закономерности развития и пути активизации: Тезисы выступлений участников VII Всесоюзных философских чтений молодых ученых «Человек в современном мире: социально-философские проблемы»: Москва, Серебряный Бор. 16 – 20 мая 1987. – 0,2 п.л.
6. О целостности философского мировоззрения // Философия как теория и учебный предмет. Тезисы докл. межвуз. науч. – метод. конф. / Отв. ред. В.В. Самсонов. – Челябинск: ЧГПИ, 1990. – 0,2 п.л.
7. Общечеловеческое и индивидуальное в ценностных ориентациях студентов // Проблемы формирования культуры студенческой молодежи. (Материалы межвуз. науч.-практ. Конференции). – Челябинск: ЧГИИК, 1993. – 0,5 п.л.
8. Человеческая свобода как ценность в концепциях общественного идеала П.А.Кропоткина и П.И.Новгородцева // Проблема духовности человека в раскрывающихся горизонтах отечественной философии. (Материалы межвуз. науч. конф.). – Челябинск: ЧГИИК, 1995. – 0,3 п.л.
9. Разгадана ли тайна человека? // Современная западная философия: мир человека и мир культуры на пороге третьего тысячелетия. (Тезисы докл. Российской науч. конф.). – Челябинск: ЧГИИК, 1994. – 0,25 п.л.
10. Философия человека: новые аспекты старой проблемы // Философское сознание в постмарксистском состоянии. (Тезисы докл. Российской науч. конф.). – Челябинск: ЧГИИК, 1996. – 0,25 п.л.
11. Философия истории в системе антропологизма П.Л.Лаврова // Россия в истории мировой цивилизации. Тезисы докл. I Всероссийской науч. конф. Ч. III / – Челябинск: ЧГПУ, 19996. – 0,25 п.л.
12. П.Л.Лавров и П.И.Новгородцев о нравственных идеалах личности как основании прогресса в истории // Судьба России: духовные ценности и национальные интересы. Тезисы Второй Всерос. конф. (Екатеринбург, 21 – 22 февр. 1996 г.) – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1996. – 0,25 п.л.
13. О некоторых новых ориентациях современной философии // Новые идеи в философии. Вып.4. Межвуз. сб. науч. трудов. – Пермь. Изд-во Перм. ун-та, 1996. – 0,25 п.л.
14. Экологический или антропологический кризис? // Человек – экология – культура. Тезисы докл. Российской научн. конф. Часть I. – Челябинск: ЧГИИК, 1997. – 0,25 п.л.
15. Субъективная школа в социологии России второй половины XIX века: проблемы методологии // Россия в истории мировой цивилизации. Тезисы докл. II Всероссийской науч. конф. Ч. II. – Челябинск: ЧГПУ, 1997. – 0,3 п.л.
16. Переживание универсума и творчество // Творчество и культура. Материалы Всероссийской науч. конф. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1997. – 0,25/0,1 – в соавторстве с А.Б.Невелевым.
17. Человек в истории: теория, методология, практика. Тезисы докл. Российской науч. конф. В 2-х ч. / Науч. ред. В.С.Невелева. – Челябинск: ЧГИИК, 1998. – Ч. I. – 7,7 п.л. Ч. II – 11,1 п.л.

18. Антропологический принцип в философии истории Людвиг Фейербаха // Человек в истории. Ч.1. – Челябинск: ЧГИИК, 1998. – 0,25 п.л.
19. Антропологические факторы исторического развития // Тезисы докл. XXI науч.-практ. конференции (по итогам исследовательской работы преподавателей института за 1996 – 1997 гг.). Ч.1. – Челябинск, ЧГИИК, 1999. – 0,25 п.л.
20. Антропологический принцип как идеальный тип в философско-историческом исследовании // XXI век: будущее России в философском измерении. Материалы Второго Российского философского конгресса (7 – 11 июня 1999 г.). В. 4-х т. Т.3: Философская антропология и философия культуры. Ч.1. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 1999. – 0,1 п.л.
21. Жизненный путь индивида и исторический путь человечества // Тезисы докл. XXII науч.-практ. конф.(по итогам исследовательской работы преподавателей за 1998 – 1999 гг.). Ч.1. – Челябинск: ЧГАКИ, 2000. – 0,5 п.л.
22. Антропологический принцип в философии России: переосмысление и плодотворный ответ // Судьба России: образование, наука, культура: Тезисы Четвертой Всерос. конф.: Екатеринбург, 12 – 14 окт. 2000 г. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 0,2 п.л.
23. Философско-историческая концепция Л.Фейербаха // На рубеже тысячелетий. Материалы научных исследований преподавателей и аспирантов ЧГАКИ и др. вузов. / Челябинск: ЧГАКИ, 2001. – 0,4 п.л.
24. Антропологическая онтология: единство принципа и лица // Современная философия в поисках сущностей и смыслов: Материалы международной научно-практической конференции (25-27 октября 2001г.). – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 0,2 п.л.



Челябинская государственная академия культуры и искусств  
454091, Челябинск, ул. Орджоникидзе, 36-а. Ризограф.  
Заказ № 229 П.л. 2,5. Тираж 100 экз.